نذرِ ذاکر

ڈاکٹر ذاکر حسین
۱۹۶۸

مجموعۂ مضامین جو ڈاکٹر ذاکر حسین بالقابہ کی خدمت میں
ان کی اکہترویں سالگرہ پر
پیش کیا گیا

مجلسِ نذرِ ذاکر
نئی دلی

نذرِ ذاکر

مطبع : لبرٹی آرٹ پریس، دلّی

ناشر : مجلسِ نذرِ ذاکر، نئی دلّی

سالِ اشاعت : ۱۹۶۸ء

ملنے کا پتا : مکتبۂ جامعہ لمیٹڈ، دلّی، نئی دلّی، بمبئی

قیمت : [illegible] چالیس روپے

اداریہ

مندرجۂ ذیل اصحاب پر مشتمل ایک مجلس اس غرض سے بنائی گئی تھی کہ وہ ڈاکٹر ذاکر حسین بالقابہ کی اکہترویں سالگرہ پر ان کی نذر کرنے کو ایک پیشکشی مجموعہ مرتب کرے:

ڈاکٹر تاراچند — صدر

پروفیسر محمد مجیب

ڈاکٹر سید عابد حسین

شری ج۔ رام چندرن

ڈاکٹر یوسف حسین خان

جناب مالک رام — معتمد

جناب مصطفیٰ رشید شیروانی — خازن

ہم نے محسوس کیا کہ کیا بلحاظ ایک فاضل و صاحبِ علم شخص کے؛ اور کیا بحیثیت صدرِ جمہوریۂ ہند کے ــــ ہمارا سب سے بڑا قومی اعزاز ــــ ہمارا فرض ہے کہ ایک یادگاری کتاب ان کی خدمت میں پیش کی جائے، جس میں ان کے کارناموں اور ان کی مدت العمر کی ملکی خدمات کا اعتراف ہو، اور جس میں ہندستان اور دوسرے ملکوں کے بلند پایہ مصنفین کے فاضلانہ مقالات ــــ انگریزی اور اُردو بھی شامل ہوں۔

مجلسِ ادارت کے صدر کی حیثیت سے یہ میرا نہایت خوشگوار فرض ہے کہ میں اپنے ہمکاروں کا اُس تعاون کے لیے شکریہ ادا کروں، جو مجھے اُن کی طرف سے ان دونوں جلدوں کی تیاری میں ملا۔ میں جناب مالک رام کا خاص طور پر زیر بارِ احسان ہوں کہ انھوں نے اپنی انتھک علمی صلاحیتیں اور اپنا علم و فضل بیدریغ ان جلدوں کے مرتب کرنے کے لیے پیش کر دیا۔ مجلسِ ادارت کا معتمد ہونے کی حیثیت میں مضامین کی فراہمی اور ترتیب اور ان دونوں جلدوں کی طباعت و اشاعت کا بارِ گراں بھی ان کے کندھوں پر تھا؛ اور مجھے خوشی ہے کہ وہ قابلِ تعریف قابلیت اور مستعدی سے اس فرض سے عہدہ برآ ہوئے ہیں۔

تاراچند

مجلسِ نذرِ ذاکر

۱۔ ہز ہولی نس ڈاکٹر سیدنا محمد برہان الدین، بمبئی
۲۔ ہز ہائنس بیگم بھوپال
۳۔ ڈاکٹر خواجہ عبدالحمید، بمبئی
۴۔ ہز ہائنس نواب صاحب رامپور
۵۔ مسز رکشا سرن، نئی دلّی
۶۔ کرنیل سید بشیر حسین زیدی، نئی دلّی
۷۔ حکیم عبدالحمید، دلّی
۸۔ جناب مصطفیٰ رشید شیروانی، نئی دلّی
۹۔ ڈاکٹر تاراچند، نئی دلّی
۱۰۔ پروفیسر محمد مجیب، نئی دلّی
۱۱۔ ڈاکٹر سید عابد حسین، نئی دلّی
۱۲۔ شری ج۔ رام چندرن، نئی دلّی
۱۳۔ ڈاکٹر یوسف حسین خان، نئی دلّی
۱۴۔ جناب مالک رام، نئی دلّی

فہرست

تذکرہ

مقالات

تذکرہ

ڈاکٹر ذاکر حسین

(خراجِ عقیدت)

ڈاکٹر تارا چند
الہ آباد

تاراچند

ڈاکٹر ذاکر حسین[1]

(خراجِ عقیدت)

ڈاکٹر ذاکر حسین کا ملک کے اُس بلند ترین اور انتہائی معزز منصب کے لیے انتخاب ہوا ہے جس پر کوئی بھی ہندستانی شہری فائز ہو سکتا ہے۔ ہندستان کی صدارت جیسے بلند منصب پر فائز ہونا اُن کی ممتاز ہر دلعزیزی کا اعتراف بھی ہے اور اس بات کا اعلان بھی کہ اُن میں ہندستانی عوام کی نمائندگی کی صلاحیت ہے۔

ہر پانچ سال کے بعد اس عہدے کے لیے انتخاب کرنے والے دراصل بڑا ضروری کام کرتے ہیں۔ وہ ایک ایسے شخص کا انتخاب کرتے ہیں جو یہ دشوار اور اہم فرض انجام دے سکے۔ وہ تمام معقول لوگ، جنھیں تعصب نے اندھا نہیں کر دیا ہے، اس حقیقت سے اتفاق کرینگے کہ ۱۹۶۷ء میں انتخاب کرنے والے اس سے بہتر اور مناسب تر انتخاب کر نہیں سکتے تھے۔ ڈاکٹر ذاکر حسین کی طویل سرگرمیوں نے یہ بات ثابت کر دی ہے کہ ان میں کردار اور ذہن کی وہ تمام صفات موجود ہیں جو اس عہدے پر فائز ہونے والے میں بدرجۂ اتم موجود ہونا چاہییں۔ انھوں نے اپنی زندگی کا آغاز ایک مخلص استاد کی حیثیت سے کیا۔ اقتدار اور منصب کی ہوس سے بالا ہو کر وہ ایک ایسے قومی ادارے کی تعمیر میں جُٹ گئے جہاں صرف محنت اور قربانی اور مقصد سے لگن

۱۔ انگریزی سے ترجمہ

کی ضرورت تھی۔ اس کام کے لیے جس علمی لیاقت کی ضرورت تھی، اس سے وہ پوری طرح بہرہ ور تھے۔ ایک مثالی استاد کے لیے نوجوانوں سے محبت کے ساتھ ان کی اخلاقی اور ذہنی نشو و نما میں بھی دلچسپی لینا ضروری ہے۔ ڈاکٹر ذاکر حسین نے ساری شفقت اور پدرانہ توجہ اپنے شاگردوں کی ضرورتوں کی تکمیل میں صرف کی اور یہ کچھ اس طرح کہ ان کے شاگرد ان سے پیار بھی کرنے لگے اور ان کا احترام بھی۔ انھوں نے منتظم اور سربراہ کی حیثیت سے دلی کی جامعہ ملیہ اسلامیہ میں اپنی اعلیٰ ترین صلاحیتیں صرف کیں۔ اپنے تدبر سے انھوں نے اس ادارے کی ابتدائی زندگی کی مشکلات پر قابو پایا اور دشمنوں کی دشمنی اور دوستوں کے شبہوں کے باوجود اسے مضبوط اور معتبر بنیادوں پر قائم کر دیا۔

تعلیم کے شعبے نے انھیں اس بات کا موقع دیا کہ وہ ملک کو اپنی صلاحیتوں سے متاثر کر سکیں۔ گاندھی جی نے بنیادی تعلیم کا جو تصور دیا تھا، وہ ایک ایسے شخص کا منتظر تھا جو اس کے لیے نظریاتی بنیادیں بھی فراہم کرتا اور اسے عملی شکل بھی دیتا۔ گاندھی جی کا تصور، تشریح و تنظیم کے علاوہ اس بات کا بھی طالب تھا کہ کوئی اسے عملی دنیا کی چیز بنا دے۔ یہ سارا کام ذاکر صاحب کی کوششوں سے انجام پایا۔ انھوں نے اپنی لیاقت اور عملی تجربے کی مدد سے اس منصوبے کو ملک کے لیے قابلِ قبول بنا دیا۔

۱۹۴۷ء میں ہندستان کی تقسیم نے کئی پیچیدہ اور مشکل مسئلے پیدا کر دیے تھے۔ اُن میں مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کا بھی مسئلہ تھا۔ یہ یونیورسٹی مسلم لیگ کی سیاست کا مرکز بھی رہ چکی تھی اور اس کے علاحدگی پسندانہ پروپیگنڈے سے منسلک بھی۔ جب ملک تقسیم ہوا، تو یہ یونیورسٹی ایسی صورتِ حال سے دوچار ہو گئی، جس کے لیے وہ کسی طرح بھی تیار نہیں تھی۔ ملک کی تقسیم اس کے لیے ایک سانحہ تھی، اور اس کا اپنا مستقبل تاریکی میں گم ہو چکا تھا؛ لیکن حکومتِ ہند نے بہ ضرورت محسوس کی کہ اس تعلیمی ادارے کو نہ تو منتشر ہونے دیا جائے، نہ برباد۔ لیکن اسے ایک تجربہ کار اور ہوشمند رہنما ہی بچا سکتا تھا اور نئی زندگی سے ہمکنار کر سکتا تھا۔

ڈاکٹر ذاکر حسین کا اس مشکل اور نازک کام کے لیے انتخاب ہوا۔ یہاں کے مسلمان طرح طرح کے شکوک اور مایوسی کا بری طرح شکار ہو رہے تھے۔ یونیورسٹی بھی اپنے مقصد اور سمت کا احساس

کھو چکی تھی۔ حال اور ماضی قریب کے درمیان ایک نہ پٹنے والی خلیج حائل تھی۔ زخمی دلوں اور بیمار ذہنوں سے اس کی امید نہیں تھی کہ وہ اس کی تعمیر نو کر سکیں گی۔ یہ ایک چیلنج تھا، جسے ذاکر صاحب نے قبول کیا۔ اُن کی دلنواز شخصیت کی گرمی سے بادل چھٹنے لگے۔ اُن کے ناقابلِ شکست جوش اور جذبے نے طالب علموں اور استادوں کے حوصلے بلند کر دیے۔ یونیورسٹی کے وہ در و دیوار جو ویرانی اور عبرت کا منظر پیش کر رہے تھے، پھر سے نوجوانوں کی بڑی تعداد میں آمد سے گونجنے لگے۔ زخموں کے منہ بند ہو گئے، اور امید کی شعاعوں نے اُن راستوں کو منور کر دیا، جو روشن مستقبل کی طرف جاتے ہیں۔ اس ساری تبدیلی کے روحِ رواں تھے ذاکر حسین، یونیورسٹی کے نئے وائس چانسلر۔

وائس چانسلری سے بہار کی گورنری تک ان کا سفر در اصل طوفان خیز سمندروں سے پُرسکون اور شفاف ساحل تک پہنچنے کی داستان ہے۔ صوبے کے گورنر کو بہت سے سماجی کام کرنا ہوتے ہیں۔ عوامی بہبود کے بہت سے منصوبوں کو سہارا دینا ہوتا ہے۔ یہ بھی اس کے فرائض میں ہے کہ وہ بہت سے اچھے مقاصد کو آگے بڑھائے اور سماجی فلاح کی خاطر کام کرنے والے اداروں اور افراد کی ہمت افزائی کرے۔ وہ متعدد شاندار تقریبات کا مرکز ہوتا ہے۔ اُسے بہت سی علمی مجلسوں کا افتتاح کرنا ہوتا ہے، کانفرنسوں اور جلسوں کی صدارت کرنا ہوتی ہے، صنعتی کارخانوں کا سنگِ بنیاد رکھنا ہوتا ہے، سڑکوں، پلوں اور بجلی گھروں کا افتتاح کرنا ہوتا ہے۔ غرض کہ ایسی سیکڑوں تقریبات میں اس کی شرکت ضرور سمجھی جاتی ہے۔

وہ انتظامیہ کا آئینی سربراہ ہوتا ہے۔ بہت سے فریق اس کی ثالثی، مشورے، تنبیہ اور سفارش کے خواہاں ہوتے ہیں۔ ریاستی سرکار اس بات کی آئینی طور پر پابند ہے کہ وہ اس سے صلاح و مشورہ کرے۔ بہت سے اثرات، مختلف ذریعوں سے، مرکزی اور ریاستی سرکار کے باہمی تعلق کو برقرار رکھتے ہیں۔ گورنر مرکزی حکومت کی آنکھ اور کان ہوتا ہے؛ وہ اُسے اُس سارے مد و جزر سے باخبر رکھتا ہے جو اُس ریاست میں ظاہر ہوتے ہیں۔ ریاستی سرکار اسی کے وسیلے سے اپنی ضرورتیں اور مطالبات مرکزی حکومت کے سامنے پیش کرتی ہے۔ ان دونوں کاموں کے لیے انتہائی ہوشمندی اور تدبر کی ضرورت ہے، خاص کر ایسی صورت میں جب یہ معلوم ہو کہ واقعی گورنر

کے اختیارات کتنے کم ہیں اور جو اختیارات اسے حاصل بھی ہیں، وہ کس درجہ آئینی حدود کے پابند ہیں۔

ڈاکٹر ذاکر حسین کے مزاج کی دلنواز نرمی، خوش طبعی اور شگفتہ مزاجی اور مہارت نے ان کی بڑی مدد کی ہے۔ انھیں اوصاف کی مدد سے انھوں نے بہت سی مشکلوں پر قابو پایا ہے اور بہتوں کے دل جیتے ہیں۔

دوسرا کام جو ان کے سپرد کیا گیا، وہ یکسر مختلف تھا۔ یہ ایک نئی دنیا تھی جس میں وہ داخل ہوئے تھے۔ ہندستان کی نائب صدارت قانونی اور انتظامی فرائض کا عجیب و غریب مجموعہ ہے۔ نائب صدر جمہوریہ راجیہ سبھا کا صدر ہونے کے ساتھ ایک ایسا آرائشی عہدیدار بھی ہوتا ہے جس کا کام صدر کی عدم موجودگی میں اس کی نیابت بھی کرنا ہے۔ اس کے علاوہ اسے اور بھی بہت سے تقریبی فرائض انجام دینا ہوتے ہیں۔

راجیہ سبھا کی صدارت بذاتِ خود بہت تھکا دینے والی اور مشکل مصروفیت ہے۔ اس میں ہر وقت صدر کے مزاج اور ذہانت کا امتحان ہوتا رہتا ہے۔ اجلاس کے دوران میں کم از کم دو گھنٹے روزانہ صدر کو صبر آزما غیر یقینی کیفیت سے دوچار رہنا پڑتا ہے۔ راجیہ سبھا کی حالت ہمیشہ موجیں مارتے ہوئے سمندر کی سی ہوتی ہے۔ کبھی کبھی تھوڑے وقفے کے لیے اس کی سطح کچھ ہموار اور پُرسکون ہو جاتی ہے، ورنہ عام طور پر شور اور ہیجان، غصے اور برہمی، نفرت اور شبہات کے طوفان آتے رہتے اور اس کی سطح پر لہریں پیدا کرتے رہتے ہیں —— ایسی لہریں جو کبھی کبھی بہت بلند ہو جاتی ہیں۔ راجیہ سبھا، رائے عامہ کے مختلف طبقوں اور پارٹیوں کے نظریاتی اختلافات اور مزاجی غیر ہم آہنگیوں کا آئینہ ہے۔ بہت دلچسپ مگر کم دلکش مطالعہ ہے اثرات اور دلائل کی کشاکش کا۔ یہاں حملے ہوتے ہیں، ان سے بچنے کی کوشش کی جاتی ہے، اور اس کے بعد پھر حملے کیے جاتے ہیں۔ غرض یہاں ایک کبھی ختم نہ ہونے والی سرد جنگ چلتی رہتی ہے۔ یہی جنگ کبھی شعوری طور پر، کبھی غیر شعوری طور پر، گرم لفظی جنگ کی شکل اختیار کر لیتی ہے۔

جب صورتِ حال یہ ہو، تو صدر کو ہر وقت چوکنا رہنا پڑتا ہے اور کبھی کبھی وہ خود بھی بعض ممبروں کے ساتھ رسہ کشی میں مبتلا ہو جاتا ہے۔ وہ برہمی کو ختم کرنے اور گرم فضا کو پُرسکون بنانے میں اکثر کامیاب

ہوتا ہے مگر ہمیشہ نہیں۔ ایسے حالات میں وہ پارٹیوں کو سمجھاتا ہے، اُن سے بہتر انداز نظر درد دیے کا مطالبہ کرتا ہے۔ مقرر کو سمجھاتا ہے اور کبھی کبھی اُس کی منت سماجت بھی کرتا ہے اور اگر یہ تمام طریقے ناکام ثابت ہوں، تو وہ کیا کرے؟ ہٹ دھرم اور ہنگامہ خیز مقرر ہے کہ چپ ہی نہیں ہوتا، بولے ہی چلا جاتا ہے، ہاتھ ہلائے جاتا ہے، بولنے پر اڑا ہوا ہے اور صدر کی ایک نہیں سنتا۔ اس کے بعد بس قیامت کا سماں سامنے آجاتا ہے۔ چیخ پکار شروع ہوجاتی ہے۔ لوگ بولتے ہیں اور پورے جسم سے بولتے ہیں۔ کچھ ممبر ایک ساتھ کھڑے ہوجاتے اور ایک دوسرے پر الزام دھرنے لگتے ہیں؛ اور پھر "آرڈر" "آرڈر" کی صدائیں بلند ہونے لگتی ہیں۔ کوئی صاحب صدر کو مشورہ دیتا ہے کہ وہ اُس ممبر کا نام پکاریں جو اس صورتِ حال کے لیے ذمہ دار ہے۔ اپنا نام سن کر وہ ممبر عام طور پر ایوان سے باہر چلا جاتا ہے اور پھر سکون کی فضا پیدا ہوجاتی ہے۔ کبھی کبھی تو ہنگامہ خیز ممبر کو موردِ الزام ٹھہرانے کے بعد بھی انتشار ختم نہیں ہوتا۔ کئی جذباتی قسم کے مقرر صدر کے حکم کے باوجود ایوان سے باہر جانے سے انکار کردیتے ہیں۔ صورتِ حال اور بگڑ جاتی ہے اور یوں سخت اور موثر اقدام ضروری ہوجاتا ہے۔ ایسی صورت میں صدر کے پاس ایک ہی حربہ رہ جاتا ہے کہ مارشل اس مقرر کو بیک بینی و دوگوش ایوان سے باہر ڈھکیل دے۔ ایوان کے لیڈر کے مشورے سے ایوان ایسے ممبر کو کسی چھوٹی یا بڑی مدت کے لیے معطل کرسکتا ہے۔ اس کے نکل جانے کے بعد ایوان میں ایجنڈے کے مطابق کارروائی پھر شروع ہوجاتی ہے۔

بدقسمتی سے گزشتہ چند برس سے راجیہ سبھا 'ایوانِ اکابر' کی حیثیت سے اپنا کردار کھوتی جارہی ہے جہاں سکون اور ٹھنڈے دل و دماغ اور جذباتی اور مزاجی فشار کے بغیر مسائل پر بحث کی جاسکے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہم جس دور سے گزر رہے ہیں، وہ بے انتہا بحرانی دور ہے۔ قانون ساز ایوان تو صرف آئینہ دار ہیں ان تضادات اور تنازعوں کے جو ہندستان کے سماجی اور سیاسی عمل کو بُری طرح متاثر کررہے ہیں۔ ماضی مستقبل سے دست و گریباں ہے، حال انتہائی بے بسی کے عالم میں یہ سب کچھ دیکھ رہا ہے۔ پرانی فرسودہ اور از کار رفتہ قدریں ہمارے سیاسی نظام سے چمٹی ہوئی ہیں اور اس سے الگ ہونے کا نام نہیں لیتیں۔ نئی قدریں اپنا قدم جمانے کی جدوجہد میں مصروف ہیں۔ کل کے حاوی سماجی گروہ اپنی پچھلی حیثیت سے محروم ہورہے ہیں۔ دبے ہوئے طبقے ابھر رہے ہیں۔ نمایندہ جمہوریت میں انتخاب کا

جو طریقہ رائج ہے، اس نے گاؤں والوں کو اور بھی متحرک کیا ہے۔ ووٹ کی قیمت اور طاقت کا احساس برابر بڑھ رہا ہے۔ لوگوں کے حوصلے بلند ہو گئے ہیں۔ ہمارا قومی اقتصادی نظام بھی انتشار کے دور سے گزر رہا ہے۔ زراعت پر زور دینے کی وجہ سے ازمنۂ وسطیٰ کے طریقۂ پیداوار میں تبدیلی کی وجہ سے کاشتکار کو اپنی اہمیت کا احساس ہو رہا ہے اور وہ بہتر معیارِ زیست کے لیے کوشاں ہے۔ صنعت، ذرائع رسل و رسائل میں تبدیلیاں، آبپاشی کی دیو پیکر کلیں اور بجلی کی طاقت کا استعمال، یہ تمام چیزیں سماجی اور ذہنی حرکت اور تیز روی کا سبب بن رہی ہیں۔ شمالی سرحد کے اُس پار سے ملک کی سالمیت اور آزادی کو خطرہ لاحق ہے۔ ہر وقت کی بیخوابی اور چوکنا رہنے کی وجہ سے دماغی نظام پیچیدہ شکل اختیار کر گیا ہے اور ہندستانی ذہن کو متاثر کر رہا ہے۔ کئی صدیوں کے بعد آج ہندستان پہلی بار بہت سارے طوفانوں سے گھرا کھڑا ہے۔ یہ صورتِ حال بہت سے دُور رس اثرات کی حامل ہے۔

ایسی صورت میں اگر ملک الجھن، جذباتیت، بے اطمینانی اور بغاوت کا شکار ہے، تو تعجب کی کوئی بات نہیں ہے۔ اقتصادی، سماجی اور سیاسی بحران کے زمانے میں کسی معقول رویّے کو برقرار رکھنا جمہوری کارکردگی کے لیے ضروری سہی، لیکن ایسی فضا میں جس پر اتنے سارے جذباتی دباؤ پڑ رہے ہوں، اس رویّے کا باقی رکھنا بہت دشوار ہے۔

ڈاکٹر ذاکر حسین نے بے پایاں ہمت اور جرأت کے ساتھ آئے دن کی آزمائشوں کا مقابلہ کیا۔ اگرچہ کبھی کبھار ان کے ذہنی سکون میں خلل بھی پڑا ہے، پھر بھی انھوں نے ہمیشہ خاص وقار کے ساتھ کام کیا اور ایوان کے کام کو بلا وجہ خراب نہیں ہونے دیا۔ یہی وجہ تھی کہ جب وہ اس کے صدر کے عہدے سے سبکدوش ہوئے، تو ایوان کے سبھی گروہوں کے نمایندوں نے انھیں خراجِ عقیدت پیش کیا۔ انھوں نے یہ بات ظاہر کر دی کہ کس حد تک برسرِ اقتدار پارٹی اور مخالف پارٹیوں کے ممبر ذاکر حسین صاحب کی انصاف پسندی اور ایوان کو چلانے کی صلاحیت کے معترف ہیں۔

اب جب کہ انھیں ملک کے اہم ترین منصب کے لیے منتخب کیا گیا ہے، ان کی ذمہ داریاں کہیں زیادہ بڑھ گئی ہیں، اب وہ سب کی نگاہوں کا مرکز بن گئے ہیں۔ ان کے اقوال اور اعمال کو اس ملک میں اور اس کے باہر بھی توجہ سے سنا اور دیکھا جاتا ہے۔ صدر کی زندگی کھلی ہوئی کتاب کی سی ہے۔ اس کے وقت کا حساب ہوتا ہے اور اس کا پروگرام پہلے سے متعین۔ اس کے تقریبی فرائض بھاری اور وقت لینے والے

[illegible] تے ہیں اور اس سے بھی کہیں زیادہ تھکا دینے والا کام ریاست کی مناسب کارکردگی کی رہنمائی کرنا ہے۔

صدر کے آئینی اختیارات کے بارے میں خواہ کچھ بھی کہا جائے لیکن یہ حقیقت ہے کہ وہ حکومت کے امین اور مشیر کی حیثیت سے اپنے شانوں پر بہت بڑی اخلاقی ذمہ داری کا بوجھ اٹھاتا ہے۔ وزیراعظم اور اس کے رفقا سے اس کی بات چیت صیغۂ راز میں رکھی جاتی ہے۔ صدر کو اس بات کا اختیار ہے کہ وہ ملک کے تمام معاملات کی واقفیت حاصل کرے اور اسے اس بات کا بھی حق حاصل ہے کہ وہ ان معاملات پر آزادی سے رائے دے۔ اس کی رائے کی اس وجہ سے بھی خصوصی اہمیت ہے کہ وہ روزمرہ کے سیاسی ہنگاموں سے الگ رہتا ہے اور اسے شخصیات کی چپقلش کے دلچسپ مشغلے سے کوئی سروکار نہیں ہوتا۔ وہ حل طلب مسائل کے دباؤ اور رایوں کی کشاکش سے بھی ماورا رہتا ہے۔ اس کی رائے کی معروضیت مبنی ہوتی ہے، ماضی کے تجربے، عواقب سے آگہی اور وسیع تر قومی مفاد کے احساس پر۔ اس کی رائے سے کوئی اتفاق کرے یا نہ کرے، لیکن اس کی رائے سے بے نیاز نہیں ہوسکتا۔ چنانچہ صدر کی شخصیت، دانشمندی اور معقولیت حکومت کے خیالات کو بیحد متاثر کرتی ہے۔ حکومت کے اقدامات اور اس کی پالیسیوں کی کامیابی کا انحصار بھی بڑی حد تک اس کی رایوں پر ہوتا ہے اور اسی کی رایوں کی مدد سے بہت سے ناخوشگوار حالات ختم ہوجاتے ہیں، جو پیدا وار ہوتے ہیں، وقتی اور ذاتی اختلافات اور ہنگامی ہیجان خیزیوں کے۔ صدر انتظامی مشین کے کل پرزوں کو اپنی توجہ سے ٹھیک کر کے اسے اس قابل بنا سکتا ہے کہ وہ ناہموار زمین پر بھی چل سکے۔ وہ اپنی دانشمندانہ معاونت سے بہت سی ناخوشگواریوں کے اثرات کو کم کرسکتا ہے۔ اسی طرح وہ ملک کی خارجہ پالیسی پر بھی مفید طریقے سے اثرانداز ہوسکتا ہے، اس لیے کہ اسے بیرونی ممالک کے سفر کے دوران میں وہاں کے سربراہوں سے ملاقات کا موقع ملتا ہے۔ وہ ان کی اپنے ملک کے مسائل کے بارے میں رائے دریافت کرسکتا ہے اور یوں اپنے میزبانوں کے منصوبوں سے بھی باخبر ہوسکتا ہے۔ اس کے الفاظ بدگمانیوں کو ختم کر کے خوشگوار اور دوستانہ تعلقات قائم کرنے کے لیے راہ ہموار کرسکتے ہیں۔

یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ ہنگامی حالات میں صدر، سماجی نظم و نسق برقرار رکھنے اور ملک کی سالمیت کی حفاظت کی خاطر حکومت کے تمام فوجی اور غیر فوجی اختیارات اپنے ہاتھ میں لے سکتا ہے۔ ایسے

خطرناک حالات میں (جن کا کوئی بھی خواہاں نہیں) صدرِ ملک کی قسمت کا واحد محافظ ہوتا ہے۔
عام حالات ہوں یا ہنگامی حالات یا سخت ضرورت کے حالات، جو شاذونادر ہی رونما ہوتے ہیں، وہ ہمیشہ علامت ہوتا ہے قومی اتحاد کی، قومی وقار اور قومی قوت کی۔ اس پر افتراق اور جماعتی گروہ بندیوں کا کوئی اثر نہیں پڑتا۔ اس کا کام یہ ہوتا ہے کہ وہ آزمائشوں کے دور میں بھی اور عام حالات میں بھی اپنے محافظ بازو پھیلائے رہے اور آزادی، مساوات اور انصاف کے ان آدرشوں کی حفاظت کرتا رہے جو ہمارے دستور کی اساس ہیں۔

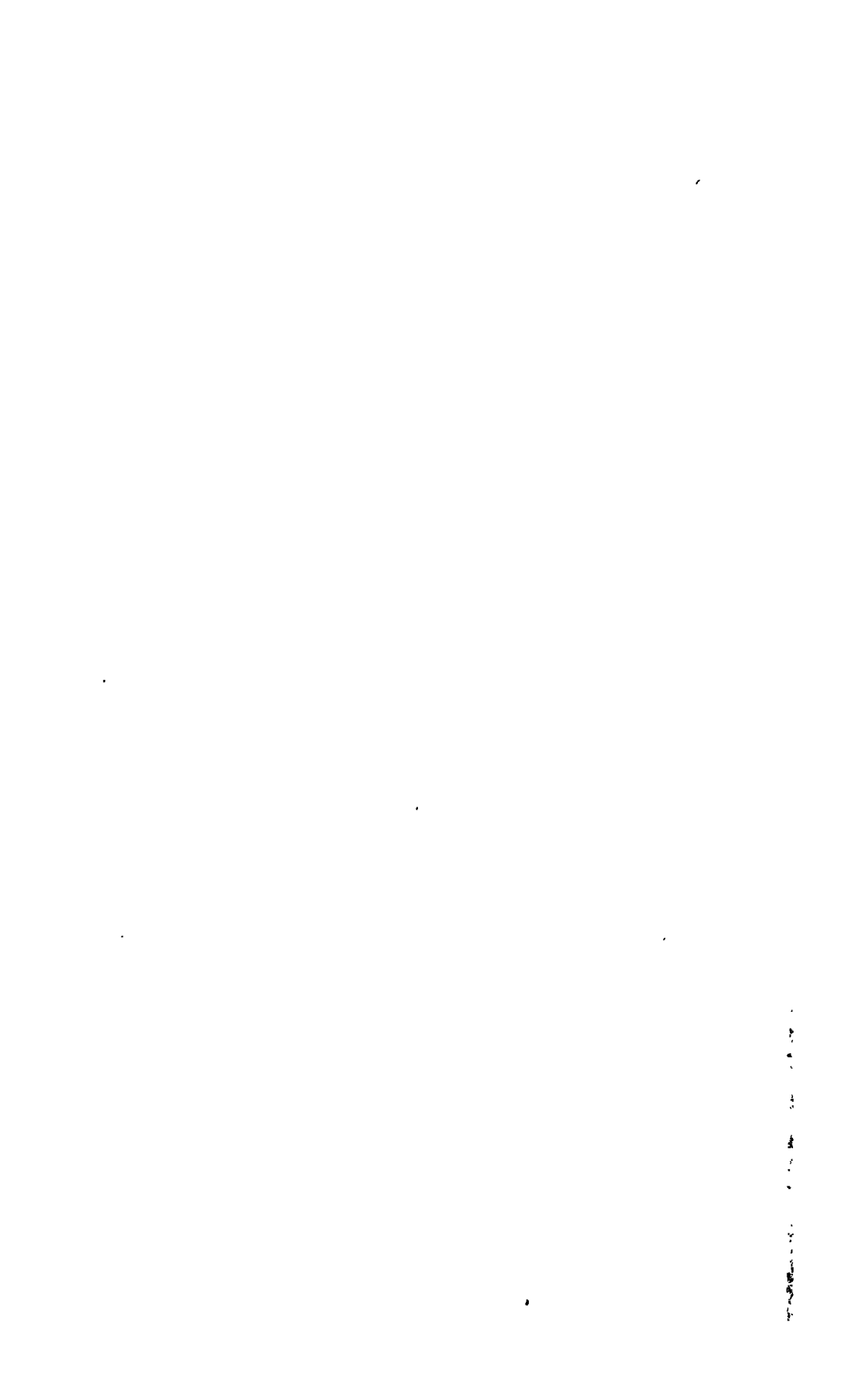
ان بلند اور قابلِ احترام آدرشوں کی حفاظت و تکمیل کے لیے ڈاکٹر ذاکر حسین بہترین اوصاف سے آراستہ ہیں۔ قدرت نے انھیں انتہائی فیاضی سے وہ تمام صلاحیتیں بخشی ہیں، جو کامیابی کی ضامن ہوتی ہیں۔ توازن، قوتِ فیصلہ، انسانیت دوستی، دانشمندی کے وہ اوصاف جو صدارت کے منصب پر فائز ہونے والے میں ہونا چاہییں، سب کے سب اُن کی شخصیت کے اجزا ہیں۔ ان اوصاف کو ان کے طویل تجربے سے پختگی ملی ہے۔ اگر ماضی کی کوئی ضمانت ہے تو ہم پورے اعتماد کے ساتھ یہ پیشگوئی کر سکتے ہیں کہ ان کا مستقبل کامیاب بھی ہوگا اور روشن بھی۔

نگہ بلند، سخن دلنواز، جاں پُرسوز
یہی ہے رختِ سفر میرِ کارواں کے لیے

●●

موجۂ گل سے چراغاں ہے گزرگاہِ خیال

پروفیسر رشید احمد صدیقی
ایم - اے
علی گڑھ

رشید احمد صدیقی

موجۂ گل سے چراغاں ہے گزرگاہِ خیال

غالب

اقبال کو معلوم نہیں کس عالم میں آبِ رودِ گنگا اور گلستانِ اندلس کی یاد آئی۔ اس وقت ذاکر صاحب کے تصور کے ساتھ مجھے علی گڑھ یاد آرہا ہے اور کیوں نہ آئے جب بلاکشانِ علی گڑھ کے لیے آبِ رودِ گنگا اور گلستانِ اندلس دونوں کا قرانِ السعدین علی گڑھ ہو۔

گلستان اور رودبار دونوں کی زندگی و زیبائی کا مدار ایک دوسرے پر ہے۔ زندگی آزادی اور روانی ہے۔ اسی آزادی اور روانی سے "زندہ ہیں اقوام" اور انھی اقوام کے جلیل و جمیل کارنامے گلستانِ اندلس ہیں، جن کو وہ آبِ رودِ گنگا (زندہ رود) کے کنارے اور سہارے تعمیر کرتی چلی جاتی ہیں۔ آبِ رودِ گنگا ایک صلائے عزم و عزیمت ہے، ازلی و ابدی، صحت مند حوصلہ مندی اور صالح مہم جوئی کی۔ جو ملتیں اس رمز کو نہیں سمجھتیں یا اس آزمایش میں پڑنے سے گریز کرتی ہیں، وہ اپنی تقدیر کو صرف جھیلتی ہیں؛ اس کو بدل نہیں سکتیں۔

۱۹۱۵ء میں ام اے او کالج میں داخلہ لیا اور ذاکر صاحب سے پہلے پہل ملاقات ہوئی۔ موصوف دو ایک سال پہلے سے یہاں طالب علم تھے۔ جو یورپ سے آیا تھا، جو کبھی علم و فضل اور شرافت و شائستگی کا گہوارہ رہ چکا تھا۔ ذوق اور ذہن پر اس کا برائے نام تصرف بھی تھا۔ علی گڑھ نے اس تصرف کو تازہ اور توانا کر دیا اور ایسا محسوس ہوا، جیسے امید و آرزو کا ایک وسیع روشن افق سامنے آگیا ہو اور نئی راہیں اور وادیاں، نئے سفر، نئے برگ و سامان، اور نئی تقدیریں دعوت اور بشارت دے رہی ہوں۔ جن سے ملا، جن کو دیکھا یا اس ادارے کی جن گرانمایہ اور دل آویز شخصیتوں کے بارے میں سُنا، اس سے اس آبِ رودِ گنگا اور گلستان اندلس کا نقشہ سامنے آیا، جن کی

چالیس سال پہلے علی گڑھ میں داغ بیل ڈالی گئی تھی۔ اس نقشے نے اپنے سے پہلے کی گنگا اور اندلس کی نشان دہی کی۔ یہاں تک کہ تصور دتاریخ کے بیشمار اوراقِ مصور دیکھتا ہوا، اس دیارِ شرف و سعادت تک پہنچ گیا، جہاں سے عظمتِ انسان و انسانیت کے ہر رود گنگا اور گلستانِ اندلس کی آبیاری ہوتی ہے۔

کچھ عرصہ پہلے ذاکر صاحب کے دو بڑے بھائی مظفر حسین خان اور عابد حسین خان مرحومین یہاں کے طالب علم رہ چکے تھے۔ ان میں سے کسی کو میں نے نہیں دیکھا، لیکن ان کی شرافت اور ذہانت کا چرچا ہر چھوٹے بڑے کی زبان پر تھا۔ اس کی تصدیق ذاکر صاحب کی پاکیزہ سیرت، غیر معمولی قابلیت اور دل کش شخصیت سے اس طرح ہوتی تھی، جیسے ان بھائیوں میں سے کسی سے براہِ راست متعارف ہونے کی ضرورت نہ رہ جاتی ہو۔ جن لوگوں نے عابد حسین خان مرحوم کو دیکھا تھا ان کا بیان ہے کہ ذہانت و فطانت میں وہ تمام بھائیوں میں فرد تھے۔ مظفر حسین خان مرحوم کے بارے میں مشہور تھا کہ بڑے سنجیدہ، ذی علم، صلح جو، کم سخن اور عزلت پسند تھے۔ ان کا ایک انگریزی مضمون اس وقت کے ایک بڑے ممتاز انگریزی رسالہ "ماڈرن ریویو" میں پڑھا تھا، جس کے ساتھ ان کی تصویر بھی چھپی تھی۔ مضمون ایسی سہل اور شستہ زبان میں لکھا گیا تھا کہ اس کے سمجھنے میں نہ صرف یہ کہ کوئی دقت نہیں ہوئی، بلکہ ایسا محسوس ہوا جیسے سہل اردو اور یہ انگریزی ایک ہوں۔ چوتھے بھائی زاہد حسین خان تھے، جو میرے سامنے فرسٹ ایر میں داخل ہوئے۔ کتنا قد آور، متناسب الاعضا، سرخ سپید، خوش رو، شرمیلا، پاکباز نوجوان ـــــ مشکل سے سولہ سترہ سال کا سن۔ اقبال نے ایسے ہی نوجوان کو قبیلے کی آنکھ کا تارا کہا ہوگا۔ ان کو دیکھ کر کچھ اس طرح کا احساس ہونے لگتا، جیسے یہ قائم گنج سے نہ آئے ہوں بلکہ جنت سے براہِ راست علی گڑھ میں اتار دیے گئے ہوں۔ ایک دن معلوم ہوا کہ وہیں پہنچ گئے، جہاں سے ان کے اتارے جانے کا خیال دل میں پیدا ہوا کرتا تھا۔ خاندانی نامراد مرض دِق کا تینوں بھائی شکار ہوئے۔ دوسرے دو بھائی یوسف حسین خان اور محمود حسین خان ہیں۔

پچھلے سال یوسف صاحب مسلم یونیورسٹی کی پرو وائس چانسلر شپ سے سبکدوش ہوکر رخصت ہو رہے تھے۔ سارا اسباب بھیجا جا چکا تھا۔ جانے میں دو تین دن رہ گئے تھے۔ ایک آدھ میز دو چار کرسیاں ادھر اُدھر پڑی تھیں۔ بیگم یوسف کی طویل علالت اندیشہ ناک حد تک پہنچ چکی تھی۔ یونیورسٹی کی فضا ویران اور سنسان جیسے معلوم نہیں کب کس کو، کیا سانحہ پیش آجائے۔ جنگ کی ہولناکیوں سے ملک دوچار۔ حسبِ معمول ملنے گیا، تو کیا دیکھتا ہوں کہ ایک ضخیم کتاب کے مطالعہ میں منہمک ہیں۔ قبل اس کے کہ میں کچھ کہوں اک "جذبۂ بے اختیارِ شوق" سے فرمایا: آپ نے

سرسیّد کی تفسیرِ کلامِ پاک پڑھی ہے؛ کل ہی لائبریری سے لایا۔ کبھی پہلے نظر سے گزری تھی، اب جو دیکھتا ہوں تو عجب اک جہانِ معنی ہے۔ میں نے دبی زبان عرض کیا؛ سرسیّد کی تفسیر تو نہیں، ان دنوں ان کی "اسبابِ بغاوتِ ہند" کے ہجے کیا کرتا ہوں۔ جن تشویشناک حالات کے نرغے میں یوسف صاحب اس وقت تھے، اس میں ان کے مطالعے کا یہ انہماک دیکھ کر حیران رہ گیا۔ تاریخ، تنقید، فلسفہ، مذہب، ادب بالخصوص فرانسیسی ادب کا اتنا جامع اور مستند مطالعہ آس پاس کے لوگوں میں سے کسی اور کے حصے میں شاید ہی آیا ہو۔ یونیورسٹی کے ہمہ وقت انتظامی امور کے فشار میں مبتلا، غیر معمولی ناسازگار حالات میں گرفتار، لیکن علم و ادب سے یہ شغف، یوسف صاحب کی سیرت کے بعض بڑے صالح اور دلکش پہلوؤں کو نمایاں کرتا ہے، جیسے اعلیٰ اقدار کی پیروی سے انھوں نے اپنے آپ کو زندگی اور زمانے کے مکائد و مصائب سے بے نیاز کرلیا ہو۔

اس وقت ۱۹۴۷ء کا ہیمانہ دورِ خون آشامی و غارتگری یاد آتا ہے۔ مسلسل تردد، تشویش اور جانکاہی کے سبب سے ذاکر صاحب کی صحت تیزی سے گرنے لگی تھی۔ احباب اور ڈاکٹروں کے اصرار سے مجبور ہوکر بحالیِ صحت کی خاطر کشمیر کے لیے روانہ ہوئے۔ جالندھر پر ٹرین روک لی گئی جہاں خونریزی کا جنون انتہا کو پہنچ چکا تھا۔ ذاکر صاحب کو گاڑی سے اتار کر قتل گاہ کی طرف لے چلے۔ اللہ کی رحمت سے جس کا گوارا نام ہم نے بخت و اتفاق رکھا ہے، ریلوے کا ایک اہلکار ذاکر صاحب کو پہچان لیتا ہے اور انھیں اسٹیشن ماسٹر کے دفتر میں بٹھا کر ایک سکھ فوجی افسر کو بلا لاتا ہے۔ یہ افسر عین اس وقت جب تلواریں، چھرے اور غضبناک نعرے فضا میں بلند ہو رہے تھے، ذاکر صاحب کو اپنی حفاظت میں لے لیتا ہے۔ یہ دونوں ہمیشہ ہماری احسان مندی اور شکرگزاری کے سایے میں رہینگے۔

یہ حادثہ دیکھا نہیں، لیکن اس کا تصور کرسکتا ہوں۔ ذاکر صاحب سوئے مقتل اسی دلجمعی سے جا رہے ہونگے، جس سے جمہوریۂ ہند کے معزز صدر کی حیثیت سے کسی علمی، ثقافتی یا اس طرح کی کسی اور تقریب کا افتتاح کرنے، یا پھر کسی شادی خانہ آبادی میں بانیانِ تقریب، دولھا دلھن کے ساتھ تصویر کھنچوانے، ان کو ہاتھوں ہاتھ اور زیادہ ہوا تو کشاں کشاں لیے جا رہے ہوں۔ بہرحال بخیریت تمام دہلی مکان پر واپس آئے، تو بشرے سے ایسا ظاہر ہوتا تھا، جیسے کوئی میلاد خوان مہنگے سے توقع سے زیادہ نقدی اور مٹھائی پاکر بیوی بچوں میں پہنچ گیا ہو۔

ذاکر صاحب کے اس اطمینان و استقامت کے ذکر کے ساتھ ایک اور حادثہ یاد آتا ہے، جو آنکھوں کے سامنے گزرا۔ جب وہ یہاں وائس چانسلر کی حیثیت سے تشریف لائے، ان پر قلب کا دورہ پڑا اور وہ سب گزر گیا جو ایسے میں گزرا کرتا ہے۔ اس کا ذکر نہ کرتا، اگر کچھ دنوں بعد خود اس حادثے سے دوچار نہ ہوا ہوتا اور یہ نہ معلوم ہوتا کہ اس کے

شدائد کیا ہوتے ہیں؛ اور ایسے میں نفس کی کمتری یا روح کی برتری کب، کہاں اور کس طرح اپنا رنگ دکھاتی ہے۔ ہم دونوں شام کو تھوڑی دور ٹہل کر واپس آئے تھے۔ ذاکر صاحب مہمان کے کمرے میں ٹھہر گئے، میں اندر چلا گیا۔ تھوڑی دیر بعد واپس گیا تو کوئی غیر معمولی بات نہ دیکھی، سوا اس کے کہ موصوف شیروانی سمیت چارپائی پر لیٹے ہوئے ہیں اور یہ کوئی نئی بات نہ تھی۔ دن میں وہ شیروانی شاید ہی اُتارتے ہوں۔ آرام کرنا ہوا، تو اچکن سمیت لیٹ رہینگے؛ اور بلا ندک اشارہ یا اطلاع اس طرح اُٹھ کھڑے ہونگے، جیسے امرجنسی وارڈ کے ڈاکٹروں کے آرام کرنے اور اُٹھ کھڑے ہونے کا طریقہ ہے۔ چاہا کہ ادھر ادھر کی کوئی بات چھیڑوں۔ ذاکر صاحب نے بڑے ہموار اور استوار لہجے میں فرمایا، قلب کا دورہ پڑ رہا ہے۔ ایسا محسوس ہوا، جیسے آخری وقت ہے۔ چاہا کہ آپ کو آواز دوں۔ پھر خیال آیا کہ جلدی کیا ہے، جو ہونے والا ہے، وہ ہو کر رہے گا۔ آپ بھی آتے ہی ہونگے۔ ذاکر صاحب کے اس اطمینانِ قلب پر دم بخود رہ گیا۔ موصوف نے بالکل نہیں کہا کہ ڈاکٹر بلایا جائے، گھر پر اطلاع کی جائے یا وہاں پہنچا دیا جائے۔ ڈاکٹر بُلائے گئے، گھر پر اطلاع کی گئی، موٹر آئی، اور بڑے اطمینان سے اس میں بیٹھ کر کوٹھی پر آ گئے، جیسے کوئی خاص بات نہیں ہوئی تھی۔ بعد میں ڈاکٹروں نے بتایا کہ ذاکر صاحب پر وہ سب حادثے گزر گئے سوا زندگی کے آخری حادثے کے۔ میرا ہر وقت کا آنا جانا رہتا تھا۔ ذاکر صاحب پر چاہے جو گزرتی ہو، لیکن بات چیت یا چہرے بُشرے سے کبھی یہ محسوس نہ ہوا کہ وہ ہر لمحہ کتنے سنگین امکانات کی زد میں تھے۔ ہمیشہ اسی لُطف و شگفتہ روئی سے گفتگو کی، جیسے پہلے کیا کرتے تھے۔ جالندھر میں قاتلوں اور ان کی ننگی تلواروں اور چھُروں کا سامنا اور کس درجہ غیر طبعی المناک موت سے صرف چند لمحوں کا فاصلہ رہ گیا تھا؛ دوسری طرف علی گڑھ میں قلب کا شدید دورہ پڑا اور یہ طبعی موت بالعموم جیسی غیر طبعی ہوتی ہے کسے نہیں معلوم؛ لیکن دونوں آزمائشیں وہ اس طرح جھیل گئے جیسے "اک موجِ خون وہ بھی"

ان بھائیوں میں شرافت، حمیت اور استقامت کے جوہر ان کی نسلی اور قبائلی صفات میں سے ہیں۔ دوسری طرف علم سے شغف اور اس کو اعلیٰ سطح تک پہنچانے کی مشکل و مبارک مہم کی سربراہی اور اس میں کامیابی بجائے خود ان کا بڑا قیمتی کارنامہ ہے۔ محمود صاحب نے جرمنی سے اور یوسف صاحب نے فرانس سے ڈاکٹریٹ لی اور پروفیسری پر فائز رہے۔ محمود صاحب حکومتِ پاکستان میں وزیر تھے اور ڈھاکہ یونیورسٹی کے وائس چانسلر رہے۔ اب کراچی یونیورسٹی میں تاریخ کے پروفیسر ہیں۔ یوسف صاحب جامعہ عثمانیہ میں پروفیسر تھے اور سالہا سال علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کے پرو وائس چانسلرشپ کے فرائض انجام دیے۔ ذاکر صاحب کے بارے میں کون کیا نہیں جانتا۔ تفصیل

مجلے میں مل جائیگی۔

چاہوں اگر یہ نوں مرحوم بھائی زندہ رہتے اور ترقی کے جیسے آثار ان میں ہویدا تھے ان کو بروئے کار لانے کا موقع ہوتا، تو آج ان کی موجودگی اور بے بہا خدمت سے ہمارے وزن و وقعت میں نمایاں اضافہ ہوتا۔ زندگی کی شام ماضی کی یادوں کا کاروان ایک بار متحرک ہو جائے، تو اس کو قابو میں لانا اور رُکنا دشوار ہو جاتا ہے۔ ایسا کرنا شاید را بھی نہیں ہوتا۔ خیال ہوتا ہے کہ ان تمام بھائیوں کے بے بہا کارناموں کو دیکھنے کے لیے ان کے والدین جنھوں نے ط سے بھی کم عمر پائی، بقید حیات ہوتے، تو اقبال کی زبان سے یہ کہنے میں کتنے حق بجانب ہوتے:

میرے گوہر تمام یکدانہ!

صاحب ایم۔ اے او کالج میں بحیثیت طالب علم داخل ہوئے تو پہلی جنگِ عظیم برپا تھی۔ ہندوستان میں ایک نیا سی اور تہذیبی شعور بیدار ہو چکا تھا۔ یہ نتیجہ تھا دادا بھائی نوروجی، سر سید، گوکھلے، تلک اور ان کے دوسرے ل القدر ہم عصروں کی بے مثل ذہنی و سیاسی قیادت کا جس کے طفیل ملک میں اعلیٰ صلاحیتوں کی حامل ایک نسل وجود میں آچکی تھی، اور عام ذہنوں میں قومی مقاصد و عزائم کا ایک دلکش اور واضح تصور جھلکنے لگا تھا۔ اس ذہن اور جذبے کی ترجمانی اور قیادت گاندھی جی، محمد علی، ابوالکلام آزاد، موتی لال نہرو، مختار احمد انصاری، آر داس، ٹیگور، اقبال، سروجنی نائیڈو اور جواہر لال نہرو کر رہے تھے۔ ان کے اخلاص، اعتقاد لازمی سے ہندوستان میں ایک ہمہ گیر ذہنی سیاسی تحریک کا آغاز ہوا جو بدیسی حکومت کو ہر قدم پر چیلنج کر رہی۔ اس کا نہایت مؤثر اور قابلِ قدر اظہار حکومت کے خلاف اُس سیاسی ہندو مسلم اتحاد کی شکل میں ہوا، جسے ر پر خلافت اور نان کوآپریشن کی تحریک سے موسوم کرتے ہیں۔ اس کے مثبت اور منفی دونوں پہلو تھے، جن کی ل کی یہاں نہ گنجایش نہ ضرورت۔ مجموعی حیثیت سے اس تحریک نے قومی آزادی کے بنیادی مقاصد کے میں تاریخی خدمت انجام دی اور بدیسی حکومت کی گلو افشار گرفت کو ڈھیلا کیا۔ اس کے علاوہ مغربی ادب اور نون سے پچھلی صدی میں ہندی ذہن کا جو تعلق قائم ہوا تھا اور پہلی جنگِ عظیم سے جو نئی صورت پیدا ہوئی تھی ایک ایسی فکر ایک ایسے جذبے اور ایک ایسی بصیرت کی شکل میں نمودار ہو رہی تھی، جس کو بحیثیتِ مجموعی قومی ب و تمدن کی اہم اور معنی خیز بازیافت اور عالمی سیاسی و ذہنی رجحانات کے ایک نئے نامیاتی اور ناگزیر شعور بر کیا جا سکتا ہے۔

ت کی سیاسی تصویر کو سامنے رکھیں تو کم و بیش تین واضح نقطۂ نظر کارفرما نظر آتے ہیں۔ ایک نقطۂ نظر انتہا پسندی

کا تھا۔ اس کے کارکن یوں تو سارے ہندوستان میں تھے، لیکن ان کا دائرۂ عمل محدود تھا۔ ان کی موجودگی کا احساس بدیسی حکومت کے لیے بڑے تردد کا باعث تھا۔ گاہے گاہے ان کی شدید اور سنگین کارروائیاں ملک کی سیاسی فضا کو جھنجھوڑ دیا کرتی تھیں۔ اس کے جواب میں حکومت سخت اقدامات کرتی، تو اس کا ردِ عمل مزید عام سیاسی بیداری کی صورت میں ہوتا۔ لیکن مجموعی طور پر ہندوستانی ذہن نے انارکسٹ تحریک کے طریقۂ کار کو اپنانے سے احتراز کیا۔ اس طور پر سیاسی جدوجہد کو یکسر خفیہ اور سازشی انداز اختیار کرنے سے محفوظ رکھا۔ دوسرا نقطۂ نظر حکومت سے مفاہمت کر کے مراعات اور حقوق حاصل کرنے کا تھا۔ اس کے ماننے والوں میں ہر مذہب اور علاقے کے امیر امرا، نوکری پیشہ، اور زمیندار قسم کے لوگ تھے، جو اپنے چھوٹے بڑے مفاد کی خاطر حکومت کا تقرب اور تائید حاصل کرنے کے درپے رہتے۔ ان کی تمام تر کوشش کا مقصد و ماحصل یہ ہوتا کہ ملک کے سماجی اور سیاسی نظام میں کوئی ایسی بڑی تبدیلی نہ ہونے پائے، جو ان کے مفاد اور مستقبل کو خطرے میں ڈال دے۔ اس لیے وہ ایک طرف حکومت کی خوشنودی حاصل کرنے کی مستقل کوشش و کاوش میں مبتلا رہتے اور دوسری طرف اپنی فطری اور اکتسابی موقعہ شناسی کو کام میں لا کر اپنے گروہ یا صوبے کی رائے عامہ کو متاثر کرنے کے لیے وقت کے مناسب حال مسائل پیش کرتے اور ایک حد تک ان کو حل کرا کے اپنی سیادت کو متعین کراتے رہتے۔ اکثر یہ سب حکومت کے ایما سے ہوتا، لیکن اس چابکدستی اور خوبصورتی سے کراتے تھے بھلے لوگ اس سے متاثر ہوتے اور ان کی تائید کرتے۔ تیسرا نقطۂ نظر زیادہ واضح، مثبت اور قابلِ قدر انداز کا تھا۔ اس کے حامل ملک کی نجات آزادی، جمہوریت اور مساوات میں تلاش کرتے تھے اور ایک بااصول تنظیم اور ہمہ گیر قومی سیاسی و ذہنی تحریک کا فروغ اور ایک پسماندہ معیشت اور معاشرے کو باقاعدہ طور پر کم از کم وقت میں ترقی کے اعلیٰ مدارج سے ہمکنار کرنا چاہتے تھے۔

اس زمانے کا تفصیلی جائزہ لینا تاریخ، سیاسیات، سماجیات اور معاشیات کے ماہرین کا کام ہے۔ میرا مقصد تو اس وقت کی مخصوص فضا اور نقشے کے بعض ایسے پہلوؤں کی طرف توجہ دلانا ہے، جن سے اس وقت کے نوجوان خاص طور سے متاثر تھے۔ صورتِ حال خاصی پیچیدہ تھی اور فکر و عمل میں کسی فیصلہ کن نتیجے پر پہنچنا آسان نہ تھا۔ اس لیے کہ بنیادی طور پر ہندوستانی ذہن کی تعمیر و ساخت مختلف النوع احساسات، تصورات اور روایات سے ہوئی تھی، جو بیک وقت اتنے بڑے ملک اور اس کی اتنی مختلف قماش و قرینے کی آبادی کے باہمی اختلاف و ارتباط کی ترجمان تھی۔ چنانچہ ہندوستان کی بڑی شخصیتوں کو اکثر یہاں کے اجتماعی قومی ورثے اور تاریخ کی ایسی تعریف و تعبیر پیش کرنے میں دشواری پیش آئی ہے، جو ملک میں مختلف رہنے بسنے والوں کے لیے یکساں طور پر

قابلِ قبول ہو، اس لیے کہ مختلف عقائد، مختلف زبانوں اور مختلف رسم و رواج کی موجودگی میں مشترک اقدار کے احساس کو اس طور پر ذہنوں میں جاگزیں کرنا کہ وہ قومی مزاج و موقف بن جائے، آسان نہیں ہے۔ چنانچہ ہمارے اچھے سے اچھے آدمی کی نیت پر خود اس کے لوگوں نے شبہہ کیا اور اس کے قول و فعل کو مخصوص مفادات کی پاسداری پر محمول کیا۔ اس کا بڑا سبب یہ تھا کہ مشترک تہذیب اور سرمایے کی توضیح و توسیع کے مبارک اور مہتم بالشان کام کے لیے جتنے بامقصد مشاہدے، جس گہرے مطالعے، جس وسیع ہمدردی، بے لوث عمل، گہری ریاضت اور محکم دستداری کی ضرورت تھی، وہ ایک عرصے سے قوم کی سیاسی اور تہذیبی زندگی میں عام طور سے موجود نہ تھی۔

یہ اُس صورتِ حال کا ایک اجمالی نقشہ ہے جس سے ذاکر صاحب کا بحیثیت ایک ذہین، مخلص اور حوصلہ مند نوجوان طالبِ علم کے سابقہ ہوا۔ کالج میں ذاکر صاحب کا شمار اس وقت کے مثالی طلبہ میں تھا۔ ساتھی طلبہ بڑی عزت و محبت کرتے تھے اور اساتذہ ان کی غیر معمولی ذہانت، قابلیت اور سیرت کا خاص طور پر لحاظ رکھتے تھے، باوجود اس کے کہ اس زمانے کا یورپین اسٹاف ذاکر صاحب کے نمونے کے طلبہ سے کچھ زیادہ خوش گمان نہیں رہتا تھا۔ سبب یہ تھا کہ صورتِ حال کیسی ہی ہو، ذاکر صاحب حفظِ مراتب کے آداب اور تقاضوں کو کبھی نظرانداز نہیں کرتے تھے۔ خدا نے ان کو جن صفات سے نوازا تھا، خود کو اس کا اہل اور شکرگزار ثابت کرنے کے لیے انھوں نے جس مجاہدۂ نفس، احتسابِ عمل، اور احساسِ ذمہ داری کو تمام عمر اپنی زندگی کا شعار بنائے رکھا، اُسے ان کا سب سے بڑا کارنامہ سمجھنا چاہیے۔ آدمی کی بڑائی اس سے بھی پہچانی جاتی ہے کہ قدرت کی دی ہوئی نعمتوں کو وہ کس طرح اور کس مقصد کے لیے کام میں لاتا ہے ــــــــ اپنی نمود و بہبود کا وسیلہ بناتا ہے، یا ان کو اعلیٰ مقاصد کے حصول کے لیے وقف رکھتا ہے، جس سے ضرورت مند زیادہ سے زیادہ فائدہ اٹھائیں۔ ذاکر صاحب ہمیشہ موخرالذکر طبقے میں نہایت ممتاز درجے پر پائے گئے۔ شباب کے نشہ و نشاط کو خدمتِ خلق کے صوم و صلوٰۃ پر نثار کر دینا آسان نہیں۔

ذاکر صاحب اس ادارے کے طالبِ علم رہ چکے ہیں، جو نہ صرف ایک مستند، مقبول اور اُس وقت سے اب تک ایک عدیم المثال اعلیٰ ماڈرن تعلیمی ادارے کی حیثیت رکھتا ہے، بلکہ ہندوستانی تہذیب کے ایک مخصوص اور مبارک پہلو کی نمائندگی بھی کرتا ہے۔ علی گڑھ مسلمانوں کے تعلیمی و تہذیبی مقاصد کا مرکز اور سرچشمہ ہونے کے ساتھ ساتھ، اس کے وسیلے سے ملک کی ناموری اور خوش حالی میں ساتھی رہنے بسنے والوں سے توافق و تعاون کا متمنی بھی رہتا ہے اور مبلغ بھی۔ حسبِ حال و ضرورت جدید تعلیم دینے اور پھیلانے کا حامی، سرسید سے زیادہ

اُن کے عہد میں شاید ہی کوئی اور رہا ہو۔ وہ پہلے شخص ہیں جنھوں نے ملک کی حقیقی اور ہمہ جہتی ترقی کے لیے تعلیم کو شرطِ اوّلین قرار دیا اور ہندوستان جیسے ملک کی ترقی و ترقع کے پروگرام میں تعداد اور طاقت کو اتنی اہمیت نہیں دی جتنی حقیقی اور عام تعلیم و تربیت کو۔ اور سرسید کا تعلیم کا یہ تصوّرِ اعلیٰ اور دُور رس امکانات کے اعتبار سے کتنا صحیح تھا۔

اس طور پر زمانۂ طالب علمی ہی میں ذاکر صاحب کو مسلمانوں کی ذہنی، اخلاقی اور سیاسی زندگی کے نشیب و فراز اور اہم شخصیتوں اور مکاتبِ فکر سے براہِ راست آشنا ہونے کا موقع ملا۔ اس کے علاوہ وہ مشترک و مستحسن خاندانی روایات تھیں جو یہاں کے طلبہ اپنے اپنے گھروں سے لاتے تھے؛ اسلاف کے وہ کارنامے تھے جو انھوں نے بزرگوں میں دیکھے، ان سے سُنے، اور کتابوں میں پڑھے؛ جن کی دُور اور نزدیک طرح طرح کی نشانیاں بکھری ہوئی نظر آتی تھیں؛ اور وہ اچھے اور بڑے لوگ، جو کالج کے ساختہ پرداختہ تھے، یا جنھوں نے کالج کی ساخت و پرداخت کی تھی؛ کالج کی نیکنامی اور خوشحالی کو اپنی نیکنامی اور خوشحالی جانتے تھے اور موقع آنے پر دفاعی دستے اور انجمنِ صلیبِ احمر (RED CROSS) دونوں کے فرائض انجام دیتے تھے۔ یہ سارے عوامل براہِ راست یا بالواسطہ ذاکر صاحب کے شعور پر اثر انداز تھے؛ اور کتنی مفید و مؤثر دن رات کی وہ صحبتیں تھیں جو ان کو کالج میں منتخب مسلمان شریف طبقے کے ذہین اور حوصلہ مند ساتھی نوجوانوں کی حاصل تھیں، جہاں وہ اپنی اعلیٰ ذہنی و اخلاقی صلاحیتوں کو، اپنے ساتھیوں کے اعلیٰ ذہنی و اخلاقی صلاحیتوں سے براہِ راست و ہمہ وقت کسر و انکسار میں بنتے اور سنورتے پاتے تھے۔ انسان اور اس کی زندگی کے مسائل کتنی وسعت، کتنا تنوّع اور کتنی گہرائی رکھتے ہیں اور فرد و جماعت کے روابط کو کس طرح استوار کرنے اور بابرکت رکھتے ہیں، ان کا بتانا آسان نہیں ہے؛ لیکن ذاکر صاحب کی شخصیت اور زندگی میں ان کی واضح جلوہ گری ملتی ہے۔

ذاکر صاحب کالج اور بورڈنگ ہاؤس کی زندگی کے ہر پہلو سے گہری وابستگی رکھتے تھے اور اس کی تمام دلچسپ اور صحت مند سرگرمیوں میں اس انہماک سے حصّہ لیتے جیسے وہ ان کا بڑا محبوب مشغلہ ہے۔ کرکٹ، ہاکی، فٹ بال، ٹینس میں جو کالج کی زندگی میں بڑے مقبول مشاغل تھے، عملاً کوئی حصّہ نہیں لیتے تھے؛ لیکن ان سے لطف اٹھانے اور ان کے اسرار و رموز یا لطائف و ظرائف پر دلچسپ گفتگو کرنے میں کسی سے پیچھے نہ تھے۔ کوئی میچ یا تقریب کالج میں کہیں منعقد ہو، اس کے تماشائیوں میں ذاکر صاحب ضرور ہوتے۔ کسی قابلِ قدر ہنر کا ماہرانہ ادراک ہو یا نہیں، اس کے ہنرور کے بڑے قدر دان تھے اور اب بھی ہیں۔

کالج کی ابتدائی نصف صدی کی اقامتی زندگی اس ادارے کا بڑا قیمتی، بے مثل اور دلکش امتیاز تھا، جو اس وقت تک کسی دوسرے ادارے کے حصے میں نہیں آیا تھا۔ یہ وہ رشتہ ہے جو ایک طرف اس کے نوجوانوں کو ایک ناقابلِ شکست شیرازے میں منسلک رکھتا ہے، دوسری طرف اس کے ناموس کا نگہبان اور نشان بھی ہے۔ ذاکر صاحب اس ادارے کی اسی ابتدائی نصف صدی کی اقامتی زندگی کی پیداوار ہیں جب یہاں کی فضا محکم عقیدہ، صالح روایات، شائستگی، حوصلہ مندی اور وسیع النظری سے معطّر و منوّر تھی۔ یہ عہد ایم۔ اے۔ او کالج کی شادمانی، شہرت و شوکت کا سب سے نمائندہ، نمایاں اور ناقابلِ فراموش عہد تھا۔

ذاکر صاحب اسلامیہ ہائی اسکول اٹاوہ سے انٹرنس پاس کر کے علی گڑھ آئے تھے۔ طلبہ کے پسندیدہ اخلاق و اطوار، اساتذہ کی فرض شناسی اور طلبہ سے ہمدردی اور دوسری قابلِ قدر روایات کے اعتبار سے اٹاوہ علی گڑھ کا مثنیٰ کہا جاتا تھا۔ اس کے مشہور اور نیکنام ترین ہیڈ ماسٹر سید الطاف حسین مرحوم کے بارے میں کہا جاتا تھا کہ ان کے طلبہ جتنی ان کی عزت و محبت کرتے تھے، کسی اور زندہ شخص کی نہیں کرتے تھے۔ ذاکر صاحب کی ذہنی و اخلاقی صلاحیتوں کو سنوارنے اور استوار کرنے میں سید الطاف حسین کی توجہ و تربیت کا بڑا قیمتی حصہ ہے، جس کا اعتراف ذاکر صاحب نے ہمیشہ بڑے احترام و عقیدت سے کیا۔

کالج سے ذاکر صاحب نے انٹرمیڈیٹ سائنس میں کیا۔ اس وقت ان کا ارادہ لکھنؤ میڈیکل کالج میں داخلہ لے کر ڈاکٹری کا کورس پورا کرنے کا تھا۔ لیکن بعد میں ارادہ بدل دیا اور علی گڑھ واپس آ کر بی اے میں داخلہ لے لیا، جس میں ان کے مضامین انگریزی ادب، معاشیات اور فلسفہ تھے۔ ان مضامین سے ان کو فطری مناسبت تھی۔ ان کا مطالعہ انھوں نے بڑی محنت سے کیا ہو یا نہیں، بڑے شوق سے ضرور کیا۔ یہ اس لیے کہنا پڑا ہے کہ ذاکر صاحب طالب علمی کے عہد میں کسی مضمون یا تصنیف کا مطالعہ اتنی محنت سے نہیں جتنا شوق سے کرتے تھے۔ انھوں نے علم و فن میں جو عرفان و آگہی حاصل کی، اس سے معمولی دوکانداروں کی طرح اتنا خود فائدہ نہیں کمایا، جتنا اس علم و فن کے حدود کو آگے بڑھایا۔ بی اے کے امتحان میں نمایاں امتیاز حاصل کیا اور کالج میں اول آئے۔ ایم اے میں معاشیات کا انتخاب کیا۔ طالب علمی ہی کے زمانے میں ٹیوٹر مقرر ہوئے؛ اس کے ساتھ قانون کے پہلے سال کا امتحان پاس کیا۔ اسی زمانے میں افلاطون کی مشہور کتاب ریاست کا ترجمہ اردو میں کیا، جسے بعد میں انجمن ترقی اردو نے شائع کیا۔ اس پر ذاکر صاحب نے جو مقدمہ لکھا ہے وہ معانی و مطالب، نیز اسلوبِ اظہار و ابلاغ کی رو سے بڑی فکر انگیز و دلکش تحریر ہے۔ کچھ ایسا خیال ہوتا ہے کہ ذاکر صاحب کے اس عہد کے ذہنی نشو و نما میں افلاطون اور ان کے استاد سقراط کی شخصیات اور

عظیم فلسفیانہ افکار کا بڑا حصّہ ہے۔ ذاکر صاحب کو ہر اچھے خیال، عمل اور شخصیت سے کچھ ایسی مناسبت ہے اور ان کا ذہن بجائے خود اتنا اخاذ، خلاق، حسن کار اور حسن آفریں ہے کہ بڑے سے بڑا خیال یا شخصیت ان کے فکر و عمل میں بڑی خوبصورتی سے پیوست ہو کر ایک نئی شان اور ایک نئی معنویت حاصل کر لیتی ہے۔

اس موقع پر اپنے ایک اور احساس کا اعتراف کرنا چاہتا ہوں۔ ابتدائے طالب علمی سے آج تک سرسید کی شخصیت، ان کے رفقائے کرام اور ان کے بنائے ہوئے ادارے سے مجھے جو شغف ہے، اس میں جہاں اور بہت سے عوامل کی کارفرمائی ہے، وہیں ذاکر صاحب کی شخصیت کو بھی بڑا دخل ہے جو تمام تر علی گڑھ کی فضا میں بالیدہ و برومند ہوئی اور علی گڑھ اور اس کے بانی کی بہترین آرزوؤں کی مظہر ہے۔ سرسید کی وہ آرزوئیں کیا تھیں اور کیسی تھیں، ان پر یہاں بحث کرنے کے بجائے اس پر منصفی سے غور کرنا چاہیے کہ سرسید نے تعلیم و تربیت کے اعلیٰ، علمی، اخلاقی اور قومی تصور کے پیشِ نظر جو پروگرام ہندوستان میں رہنے بسنے والے مختلف مذہب و مسلک کے پیروؤں کے لیے مرتب کیا اور اس کا نفاذ علی گڑھ میں جس خلوص اور جوشِ عمل سے کیا اور جس پر آج تک عمل ہو رہا ہے، اس کی مثال ہندوستان میں آج اکیانوے سال بعد بھی کہیں نظر آتی ہے یا نہیں۔ شاید یہ بات کچھ لوگوں کو عجیب معلوم ہو اس لیے کہ تحریکِ عدم تعاون کی پیروی میں علی گڑھ کو خیرباد کہہ کر ذاکر صاحب جامعۂ ملیہ اسلامیہ سے منسلک ہو گئے، جو ایک طور پر علی گڑھ کی مخالفت میں قائم کی گئی تھی۔ لیکن اس حقیقت سے بھی انکار نہیں کیا جا سکتا کہ جامعۂ ملیہ کا قیام خود فرزندانِ علی گڑھ کا کارنامہ تھا۔ محمد علی، شوکت علی، عبدالمجید خواجہ اور ذاکر صاحب —— یہ سب علی گڑھ ہی کے تھے۔ یکسر بدلے ہوئے حالات میں قومیت کے بے پناہ جذبے کو ایک مثبت تعلیمی تحریک کی شکل دینا، اس کے لیے مصیبت اٹھانا، ایثار و خدمت کی مبارک اور شاندار روایت قائم کرنا جس نے ہندی مسلمانوں کی جدید ذہنی و اخلاقی تربیت میں اہم کردار ادا کیا، علی گڑھ کے تعلیمی مشن کی، علی گڑھ والوں ہی کی کوشش سے، مزید توسیع تھی۔

ذاکر صاحب نے غالباً اکتوبر ۱۹۲۰ء میں کالج چھوڑا اور قومی تعلیم و ترویج کو اپنا شعار بنایا اور خود کو اس کے لیے وقف کر دیا۔ اس وقت ایسا کرنا ایک نہایت درجہ دشوار اور صبر آزما راستے کو اختیار کرنا تھا، لیکن انھوں نے یہ سب اتنے شوق، خلوص اور قابلیت سے کیا جیسے ان کو اسی دن کا انتظار تھا۔ ایک خالص سیاسی تحریک کے طوفان کو تعلیم و تہذیب کی جوئے رواں میں تبدیل کر دینا آسان نہ تھا۔ ان کے اس اقدام میں علی گڑھ کے پیرِ دانا کے حسنِ خیال اور جوشِ عمل کی صداقت، عظمت اور قومی ہمدردی کی بڑی مبارک نشانیاں ملتی ہیں، جس نے قوم کی ذہنی و اخلاقی تربیت کو ہر چیز پر مقدم رکھا اور اس طور پر سیاست کو تعلیم کا خادم اور تابع بنا کر قومی تہذیب کے تخلیقی ارتقا کے امکانات کو واضح اور روشن کیا۔ قومی تہذیب کی

محرک و مؤید صحیح معنوں میں اعلیٰ تعلیم ہی ہوتی ہے۔ علی گڑھ تحریک دراصل اسی نکتے کا ایک دلنشین اظہار تھی۔ ذاکر صاحب نے جو فیصلہ کیا تھا، اس کے پیشِ نظر ان کو یہ ضرورت محسوس ہوئی کہ قبل اس کے کہ وہ جامعہ ملیہ کے کاموں کو سنبھالیں، انھیں مزید تعلیم و تجربہ کے لیے باہر جانا چاہیے تاکہ عصری مغربی تعلیم و تہذیب سے واقفیت نہ ہونے کے سبب سے ایسی دِقّتیں پیش نہ آئیں، جو آئندہ ایک ترقی پذیر تعلیمی پروگرام کی تشکیل و تحصیل میں مانع ہوں۔

۱۹۲۲ء میں ذاکر صاحب جرمنی کے لیے روانہ ہوئے اور برلن یونیورسٹی میں اقتصادیات میں پی ایچ ڈی کی سند لینے کے لیے داخلہ لیا۔ ساڑھے تین سال وہاں مقیم رہے۔ اس عرصے میں نہ صرف یہ کہ "برطانوی ہند میں زراعت" کے موضوع پر تحقیقی مقالہ پیش کر کے ڈاکٹریٹ حاصل کی، بلکہ جرمنی اور دوسرے ملکوں کی تہذیب و تمدن بالخصوص ان کے تعلیمی نظام کا گہرا مطالعہ کیا۔ جن لوگوں نے ذاکر صاحب کو وہاں دیکھا ہے وہ بیان کرتے ہیں کہ انھوں نے اس دوران میں ان تعلیمی تجربات کا خاکہ تیار کیا جو بعد میں ان کی رہنمائی میں جامعہ میں نافذ کیے گئے۔ یہاں بھی ذاکر صاحب کے عمل کا یہ انداز سر سید کے اس طریقِ عمل سے کس درجہ مماثلت رکھتا ہے جو ان کے قیامِ انگلستان میں بروے کار آیا جہاں سر سید نے اپنا تمام وقت اور توجہ قوم کے سود و بہبود سے متعلق تعلیمی پروگرام مرتب کرنے میں صرف کیا۔

برلن یونیورسٹی میں ذاکر صاحب کے اُستاد مشہور جرمن ماہرِ معاشیات پروفیسر زومبارٹ (PROFESSOR SOMBART) تھے جن کی اس وقت کے جرمنی کے اعلیٰ علمی حلقوں میں بڑی منزلت تھی۔ اقتصادیات میں پروفیسر موصوف کا مخصوص مطالعہ معاشی نظام، خاص طور پر سرمایہ داری نظام، کے ارتقا، اس کی ہیئت، طریقۂ کار اور مقاصد سے متعلق تھا اور ان موضوعات پر ان کی بڑے معرکے کی تصانیف ہیں جن میں سے بعض کا انگریزی ترجمہ ہو چکا ہے۔ پروفیسر زومبارٹ کے علاوہ ان کے دوسرے پروفیسر، پروفیسر زیرنگ (PROFESSOR SERING) تھے جن کی نگرانی میں ذاکر صاحب نے ڈاکٹریٹ کا مقالہ "زراعتی معاشیات" لکھا تھا۔ پروفیسر زومبارٹ کے خیالات کا ذاکر صاحب کے اقتصادی نظریات پر نمایاں اثر پڑا۔ اس کا اندازہ ذاکر صاحب کے ان دو لکچروں کے مطالعے سے ہوتا ہے، جو انھوں نے مختلف موقعوں پر دیے اور بعد میں شائع بھی ہوئے۔ پہلے لکچر ہندوستانی اکاڈیمی الٰہ آباد کی فرمائش پر دیے گئے جو "معاشیات: مقصد و منہاج" کے نام سے اردو میں چھپے؛ دوسرے لکچروں میں جو کیکا بھائی پریم چند جی لکچر کے نام سے دہلی یونیورسٹی کی دعوت پر (CAPITALISM: ESSAYS IN UNDERSTANDING) کے عنوان سے دیے گئے۔ ان کے علاوہ انھوں نے معاشیات

. "اصولِ معاشیات" کی دو مستند کتابوں کا ترجمہ کیا، ایک ایڈورڈ کینن (EDWARD CANNAN) کی
دوسری فریڈرش لسٹ (FRIEDRICH LIST) کی کتاب "معاشیات قومی" کا۔ اس طور پر یہ کہہ سکتے ہیں کہ معاشیات
میں ذاکر صاحب کی خصوصی دلچسپی ان مضامین سے تھی، جو بنیادی طور پر فلسفیانہ معاشیات یا معاشی عمرانیات سے متعلق
تھے۔ یوں ان کا معاشیات کا عام مطالعہ نہایت وسیع ہے اور وہ ان تمام جدید تبدیلیوں سے پورے طور پر آشنا
ہیں جو اس علم میں بڑی تیزی سے راہ پا رہی ہیں، جن کو سمجھنے کے لیے مخصوص و مسلسل مطالعہ درکار ہے۔

ذاکر صاحب کی دوسری دلچسپی تعلیم کے مضمون سے تھی۔ بعد میں کچھ ایسا ہوا کہ معاشیات کے بجائے تعلیم ہی ان کا خاص
مضمون بن گئی۔ یہاں تک کہ اب ملک کے اندر اور باہر وہ ایک ممتاز ماہرِ تعلیم کی حیثیت سے زیادہ جانے پہچانے
جاتے ہیں اور یہ صحیح بھی ہے۔ جرمنی سے واپس آ کر انھوں نے تعلیم کو اپنا اوڑھنا بچھونا بنایا اور عمر کا بیشتر اور بہترین
زمانہ اسی کی نذر کیا۔ یہاں تک کہ جدید ہندوستانی تعلیمی نظام کی تشکیل و تعمیر میں ان کے تعلیمی افکار کو بجا طور پر بنیادی
حیثیت حاصل ہے۔ اس موضوع پر ذاکر صاحب نے اردو میں جو کچھ لکھا وہ "تعلیمی خطبات" کے نام سے شائع ہو چکا
ہے۔ اس کے علاوہ انگریزی میں متعدد لکچر ہیں جو کتابی شکل میں یکجا نہیں ملتے، لیکن شائع ہو چکے ہیں، اور ملک
کے تعلیمی حلقوں میں معروف و مشہور ہیں۔ حال میں ان کی ایک کتاب (THE DYNAMIC UNIVERSITY)
کے نام سے انگریزی میں شائع ہوئی ہے جو ان کی تخلیقِ فکر کا قابلِ قدر نمونہ ہے۔ ان کے علاوہ ملک کی تعلیم کے
سلسلے میں ذاکر صاحب کی تاریخی خدمت اسی رپورٹ سے عبارت ہے، جو گاندھی جی کے ایما پر مرتب ہوئی اور عام طور پر
"واردھا ایجوکیشن رپورٹ" کے نام سے معروف ہے۔

ذاکر صاحب کے تعلیمی افکار و نظریات کی ابتدائی تشکیل و تعمیر میں اس گہرے مشاہدے اور مطالعے کو خاص دخل
ہے، جو ان کو جرمنی کے زمانۂ قیام میں میسر آئے۔ اس میں دو نام قابلِ ذکر ہیں، جن سے ذاکر صاحب گہرے طور پر
متاثر ہوئے۔ ایک، مشہور جرمن عالم کرشن اشٹائنر (KERCHANSTEINAR) دوسرے ممتاز و معروف
سوئستانی ماہرِ تعلیم پستالوتی (PESTALOZZI)۔ اس وقت وہ ابتدائی اور ثانوی تعلیم سے زیادہ دلچسپی رکھتے
تھے، اس لیے کہ وہ جامعہ کو ایسا ادارہ بنانا چاہتے تھے جو ملک میں ابتدائی اور ثانوی تعلیم کی نہ صرف بنیادی تعلیم گاہ،
بلکہ تجربہ گاہ بھی ہو۔ قومی سیرت اور ذہن کی اساسی تعمیر اصلاً ابتدائی اور ثانوی تعلیم ہی کے ذریعے ہوتی ہے۔ معاشی
اور سماجی اعتبار سے ہندوستان ایک زراعتی ملک ہے، جس کی تین چوتھائی سے زیادہ آبادی دیہات میں بود و باش
رکھتی ہے۔ انگریزی حکومت نے جو نظامِ تعلیم رائج کیا تھا، وہ کل آبادی کی صرف ایک محدود تعداد کی تعلیمی ضرورتوں کو

حد تک پورا کرتا تھا۔ ذاکر صاحب اس کمی کو شدت کے ساتھ محسوس کرتے تھے۔ ان کی آرزو اور کوشش یہ تھی
ی اور فلاح کے لیے ایک ایسے جامع تعلیمی منصوبے کی تشکیل کی جائے جو بچوں کی ... صحت مند او
ی وجسمانی نشوونما اور تربیت میں اعلیٰ قومی اقدار اور ایک صحت مند معاشرے کو فروغ دینے میں معین ہو۔
ہندوستان واپس آئے، تو یورپ کی بہترین متاع یعنی ترقی یافتہ تعلیمی افکار و نظریات اپنے ساتھ لائے
اپنے وعدے اور منصوبے کے مطابق جامعہ کے کاموں کو سنبھال لیا۔ یہ مہم جتنی اہم تھی، اس سے عہدہ برآ
لیے مادی ذرائع اور وسائل کی اتنی ہی کمی تھی۔ جن لوگوں نے یہ کام شروع کیا تھا، ان کی ہمت جواب
تھی۔ ابتدائی جوش اور ولولہ سرد پڑ رہا تھا، ملک کی سیاسی فضا تیزی سے مکدر ہو رہی تھی؛ اور جامعہ کو
ھانا ناممکن نظر آرہا تھا۔ یہ محض ذاکر صاحب کی شخصیت کا اعجاز تھا کہ تھکے ہارے ساتھی تازہ دم ہوئے اور
سروسامانی کے عالم میں ایک عہد آفریں تعلیمی پروگرام کو کامیاب بنانے کی عظیم مہم میں دل وجان سے
گئے۔ جن لوگوں نے ذاکر صاحب کے وہ دن رات دیکھے ہیں ان کو یاد ہوگا کہ جامعہ کے جانبازوں اور
نے کتنے دل شکن حالات میں کس دلجمعی اور پامردی کا ثبوت دیا۔ رضاکارانہ طور پر اپنے کو بے سروسامان رکھ کر
ے کیسے ساز و سامان فراہم کیے۔ پسینہ پانی ایک کر کے کتنی سنگلاخ زمین کو کتنا زرخیز بنا دیا اور اتنا کچھ
کے بعد اپنا کوئی حق نہیں جتایا۔ علم، تہذیب اور انسانیت کی خاطر اس جماعت نے جو کچھ کر دکھایا اُس کی
یم کے دلوں کو ہمیشہ تازہ اور توانا رکھے گی۔

سے جامعہ دہلی منتقل ہوئی، تو قرول باغ کے علاقے میں کرایے کے مکانات میں اس کا کام شروع ہوا۔ غالباً
عمارت کوئی نہ تھی۔ اسکول اور کالج کہیں تھے، تو دفتر اور اقامت گاہیں کہیں اور۔ تعلیم بالغان کا دفتر یہاں
ہ جامعہ وہاں۔ لیکن ان دشواریوں کے باوجود جامعہ کا کام دیکھیے، تو نہایت درجہ منظم، مرتب اور بامقصد
احساس ہوتا تھا۔ ہر کام قاعدے اور وقت کی پابندی سے انجام پاتا تھا۔ بحیثیت مجموعی اس زمانے میں
بستی بڑی ناصاف، ناصحت مند، وحشت انگیز اور ویران تھی، لیکن جامعہ کے طفیل اس کی یہ خرابیاں ماند
۔ وہاں جائیے، تو جامعہ، ذاکر صاحب، ان کے رفقاء اور ان کے کاموں کے تصور سے ایسا محسوس ہوتا
ے علاقے کی فضا جامعہ کی فضا میں تبدیل یا تحلیل ہوتی جارہی ہو۔ جامعہ والے اس بستی کو اپنی بساط اور
سے زیادہ صاف ستھرا رکھنے کی کوشش کرتے، ذاکر صاحب کا مکان بہت مختصر لیکن اندر باہر صفائی،
سلیقے کا نمونہ تھا۔ ذاکر صاحب کی بوریا نشینی میں سلطانی کی شان تھی۔ جو ملنے جاتا، اسے احساس ہوتا کہ

قوم کی تقدیر و تاریخ میں وہ مبارک موڑ آ چکا ہے، جس کے ہم منتظر و متمنی تھے؛ اور اب جب کہ وہ مسندِ حکومت پر متمکن ہیں، صدرِ جمہوریہ کا ایوان اتنا مرکزِ حشمت و قوت نہیں معلوم ہوتا، جتنا ایک ایسے امن کا جہاں اعلیٰ مقاصدِ قومی کا تعین اور ان کے حصول کی مناسب تدابیر عمل میں آتی ہیں اور جس کا مکین نئے ہندوستان میں ایک مہذب، منصفانہ اور صلح کل معاشرے کا نقیب بھی ہے اور نمائندہ بھی۔

ذاکر صاحب کی قیادت میں رفتہ رفتہ ملک میں جامعہ کی ساکھ قائم ہوئی۔ اس کی افادیت و اہمیت کا احساس عام ہونے لگا۔ دلی کے ہجوم و ہیجان اور دار و گیر سے دور اوکھلے میں ایک وسیع قطعے پر اس کی عمارتیں بننا شروع ہوئیں اور دیکھتے دیکھتے ایک اُجلی، ستھری، تعلیمی بستی آباد ہو گئی۔ جامعہ کی عمارات دلی کی تاریخی و تہذیبی عمارات کی نمائندگی کرنے کے ساتھ ذاکر صاحب کے اعلیٰ تعمیری ذہن اور ذوق کا بھی پتہ دیتی ہیں۔ ہیئت و ساخت اور ان کے معنی و متن میں ذاکر صاحب کی امید و عزائم پیوست ہیں۔ حالی نے ایک جگہ لکھا ہے کہ مدرسۃ العلوم علی گڑھ کو سر سید نے بڑے چاؤ اور اُمنگ سے بنایا جیسے کوئی اپنا گھر بناتا ہے اور وہ خود اس کے انجینیر، معمار، مزدور اور قلی تھے۔ کم و بیش یہی کیفیت ذاکر صاحب کی تھی۔ جامعہ کو گھر مل گیا؛ کاموں میں وسعت اور برکت ہوئی؛ اس طور پر ملک میں ایک صحت مند اور امید افزا روایت کا اضافہ ہوا۔

جامعہ نے غالباً ۱۹۴۶ء میں اپنی زندگی کے پچیس سال پورے کیے، تو اس کی خدمات کے اعتراف میں ایک جشن منایا گیا۔ کس آشوب و آزمائش کا وہ دور تھا۔ ملک میں سیاسی منافرت و عداوت اس درجہ پھیل گئی تھی کہ ایسا معلوم ہونے لگا تھا جیسے یہاں نہ کبھی یگانگت تھی، نہ ہو سکتی تھی۔ ایسے میں کسی ایسی تقریب کی طرح ڈالنا جس میں سب اتفاق و یکجہتی سے شریک ہوں ناممکن العمل نظر آتا تھا۔ اسے ذاکر صاحب اور ان کے ادارے کی کرامت کہنا چاہیے کہ ان کی دعوت پر جامعہ کے اس جشنِ جوبلی میں سبھی شریک ہوئے۔ ڈیس پر کون نہیں موجود تھا — جواہر لال نہرو، محمد علی جناح، راج گوپال آچاریہ، مولانا ابوالکلام آزاد، سید حسین، نواب بھوپال، لیاقت علی خاں، عبدالمجید خواجہ۔ اس زمانے کی عصبیت و عداوت کے سیل کو ذہن میں رکھیں تو اندازہ ہو سکتا ہے کہ جہاں پنڈت جواہر لال نہرو اور محمد علی جناح یکجا نظر آئیں، وہاں کیسے کیسے لوگ یکجا ہو گئے ہوں گے۔

ذاکر صاحب ان دنوں علیل تھے؛ خطبہ پڑھنے اُٹھے تو سب کی نظریں ان پر جم کر رہ گئیں۔ وہ خطبہ بھی کیا تھا؛ اور اس میں کیا کچھ نہ تھا۔ کتنی فکر انگیز اور سچی باتیں، کس خلوص، اعتماد اور دردمندی سے، کتنا سچا اور پکا آدمی، قوم و ملک کے کس قدر نمائندہ مجمعے کے سامنے پیش کر رہا تھا۔ تھوڑی دیر کے لیے یہ معلوم ہوا جیسے اس طوفان کا

منہ پھر جائیگا، جو ہر اچھے فکر و عمل کو تہ و بالا اور تہس نہس کر رہا تھا، اور امید و الفت کا وہ سورج جو گہنا رہا تھا، از سرِ نو جگمگانے لگیگا۔ سب کی آنکھیں اشکبار تھیں۔ ایسا محسوس ہو رہا تھا جیسے قوم کا ضمیر خود قوم سے مخاطب ہو۔ ذاکر صاحب کی اس تقریر سے طوفان تو نہ تھا، اور جو ہونا تھا وہ ہو کر رہا، لیکن ملک کی آئندہ جو تاریخ لکھی جائیگی، اس میں اس حقیقت کا اظہار ہوگا کہ اس پُرمحن دور میں انصاف، شرافت اور انسانیت کی حمایت میں، ہر خطرے سے بے نیاز ہوکر، جن لوگوں نے اپنی آواز بلند کی اور تعصب، تنگ دلی اور جہالت سے برسرِ آزما ہوئے، ان میں ذاکر صاحب کا نام بہت ممتاز ہوگا۔

جامعہ کی عام رہنمائی اور اس کے کاموں کی مسلسل نگہداشت کے علاوہ ذاکر صاحب کی بیشمار مصروفیات تھیں۔ وادھا تعلیمی رپورٹ کے شائع ہو جانے کے بعد خاص طور پر جب کانگرس نے غالباً ۱۹۳۷ - ۱۹۳۸ء کے ہری پور سیشن میں اس کو پارٹی پروگرام کی حیثیت سے قبول کر لیا تھا، ذاکر صاحب پر ذمہ داری کا ایک اور بوجھ آن پڑا۔ ملک کے دور دراز علاقوں کا سفر کرنا پڑتا تھا۔ مختلف جلسوں اور اداروں میں رپورٹ کی وضاحت کرنی ہوتی اور بحث مباحثے میں حصہ لینا پڑتا تھا۔ گاندھی جی نے جن کی بیشمار مصروفیتیں تھیں، اس لیے بنیادی تعلیمی پروگرام کی سربراہی کا سارا کام ذاکر صاحب کو سونپ دیا تھا۔ گاندھی جی کے اس اعتماد کا ذاکر صاحب پر بڑا اثر تھا۔ دونوں اعلیٰ اخلاقی رجحان رکھتے تھے، اس لیے ان کی تمامتر کوشش یہ تھی کہ ملک میں بنیادی تعلیمی پروگرام کو پارٹی یا اس کی حکومت کے اثر و اقتدار کو کام میں لاکر نافذ نہ کیا جائے، بلکہ آزاد بحث مباحثہ اور افہام و تفہیم کے ذریعے اس سے صحیح واقفیت پیدا کرائی جائے اور یہی طریقۂ کار خیال اور عمل میں حقیقی اتحاد و یکجہتی کا باعث ہوگا۔ یوں بھی ذاکر صاحب کو محض اپنی بات منوانے کی اتنی فکر نہیں ہوتی جتنی زیرِ بحث مسئلے کے تمام پہلوؤں کی تشریح، وضاحت اور اس کے اسباب و نتائج کو دوسروں کو سمجھانے کی۔

جیسا کہ عرض کیا جا چکا ہے، بنیادی تعلیم کے منصوبے کا مقصد ملک میں ابتدائی تعلیم کو یکسر نئی اور صحت مند بنیادوں پر قائم کرنا تھا اور نئی نسل کو با مقصد، بامعنی اور تخلیقی صلاحیتوں کے نشو و نما سے بہرہ مند کرنا تھا۔ عام ذہن مروجہ تعلیمی نظام میں معمولی تبدیلیوں ہی کو کافی سمجھتا تھا، اس لیے جب یہ پروگرام سامنے آیا تو کچھ عدم واقفیت کی بنا پر اور کچھ اس لیے کہ دیرینہ مفادات کو اس تبدیلی سے نقصان پہنچیگا، اکثر مذہبی نقطۂ نظر یا سیاسی عصبیت کے باعث اس کی طرح طرح سے تاویلیں کی گئیں اور مخالفت کا طوفان اُٹھ کھڑا ہوا۔ ذاکر صاحب کو اس اسکیم کی جوابدہی کرنی پڑتی تھی۔ اس حوصلہ شکن اور صبر آزما صورتِ حال سے ذاکر صاحب جس مستقل مزاجی اور قابلیت سے

عہدہ برآ ہوئے، وہ ان کا بڑا قابلِ تعریف کارنامہ ہے۔ ملک میں جابجا بنیادی تعلیم کا کام شروع ہوا لیکن اتنے بڑے ملک میں اتنے بڑے کام کو ہر جگہ یکساں کامیابی سے پھیلانے میں بیشمار دشواریاں حائل تھیں۔ پھر یہ کہ سیاست اور مذہب کے "دریائے بے پایاں و طوفانِ موج افزا" میں تعلیم کی کشتی زیادہ دیر تک نہیں ٹھہر سکتی تھی۔ نتیجہ ظاہر تھا۔ بنیادی تعلیم کا کام جن توقعات اور حوصلے کے ساتھ شروع کیا گیا تھا وہ پورا نہ ہوا، لیکن اس کی ذمہ داری ان پر نہیں ہے جنھوں نے اسے وضع کیا تھا، بلکہ ان پر ہے جو اسے چلا نہ سکے۔

اگست ۱۹۴۷ء میں ہندوستان آزاد ہوا، تو ذاکر صاحب دلّی میں تھے۔ بحالیِ صحت کے لیے کشمیر جا رہے تھے کہ جالندھر کا حادثہ پیش آیا جس کا ذکر ابتدائی صفحات میں آچکا ہے۔ دلّی واپس پہنچے تو عالم ہی اتخاب یہ شہر دہشت اور درندگی کی لپیٹ میں آچکا تھا۔ مسلمانوں پر قہرِ قیامت کا صورِ مسلسل پھونکا جا رہا تھا۔ ان کے لیے عرصۂ حیات قبر کی طرح تیرہ و تنگ ہو چکا تھا اور دلی کا گنجِ شائگاں گنجِ شہیداں کا سماں پیش کر رہا تھا۔ مسلمان پارہ پارہ ہو چکے تھے۔ شقاوت و شیطنت کے اس کریہہ و مہیب منظر کے ساتھ انسانیت، محبت اور غیرت کی جھلک بھی دیکھنے میں آئی تھی۔ گاندھی جی، مولانا ابوالکلام آزاد، جواہر لال نہرو، ذاکر صاحب، مولانا حفظ الرحمٰن، شفیق الرحمٰن قدوائی بے بس اور بے سہارا مسلمانوں کو پناہ اور تشفی دینے کے لیے ہر انجام و انعام سے بے پروا ہو کر سینہ سپر تھے۔ بالآخر آگ، خون اور خباثت کا عفریت قابو میں آیا۔ لیکن کس طرح، کس وقت اور کس قیمت پر؟ ہندوستانی انسانیت کی سب سے گرانمایہ شخصیت، عالمگیر صلح و آشتی کے عظیم پیامبر اور مذہب و اخلاق کے بہت بڑے نمونہ و نمائندہ، گاندھی جی کی جان کی نذر لے کر۔ جیسے دلّی والوں کے اس دیرینہ توہم کی تصدیق ہو گئی ہو کہ جب تک وبا یا ابتلائے عام کسی بڑے آدمی کی جان نہیں لے لیتا، فرو نہیں ہوتی۔

بے بسی، بیقراری اور خطرے کے ان دنوں میں ذاکر صاحب نے جس اعتماد و عزم اور جس خلوص و خاموشی سے بگڑی اور بگڑتی ہوئی صورتِ حال کا مقابلہ کیا اور جس طرح تباہ حال مسلمانوں کو تسکین دینے اور حوصلہ دلانے میں اپنی بہترین صلاحیتیں صرف کیں، اس کا اعتراف سب نے کیا۔ یہ عمل اگر ایک طرف ان کے سچے اور پکے مسلمان ہونے پر دلالت کرتا ہے، تو دوسری طرف ان کے سچے اور پکے وطن دوست ہونے کی بھی دلیل ہے۔ ذاکر صاحب شب و روز مصروف رہتے۔ جامعہ کے کاموں کے علاوہ طرح طرح کی دوسری ذمہ داریوں سے سابقہ ہوا۔ دلّی کی مظلوم انسانیت کے تقاضے ان کی مسلسل توجہ چاہتے تھے۔ قومی حکومت کے تعلیمی مسائل سے عہدہ برآ ہونے کے سلسلے میں تمام متعلق کمیٹیوں اور کونسلوں میں شرکت کرنا لازمی سا ہو گیا تھا۔ یونیورسٹی ایجوکیشن کے رکن تھے جو

حصولِ آزادی کے بعد تعلیم کے مسائل پر مفصّل رپورٹ پیش کرنے کے لیے مامور کیا گیا تھا۔ آزادی کے بعد کے کچھ دن انھی مصروفیتوں کے نذر ہو گئے۔ نومبر ۱۹۴۷ء میں علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کورٹ نے بالاتفاق ڈاکٹر ذاکر صاحب کو وائس چانسلر منتخب کیا۔

علی گڑھ پر بڑا سخت وقت گزر رہا تھا، جیسے کسی لرزہ خیز زلزلے کی زد میں ہو۔ پورے ملک میں اس وقت ذاکر صاحب کے علاوہ کوئی دوسرا نہ تھا جو اس عظیم علمی، تعلیمی، تاریخی اور تہذیبی ادارے کو بچانے اور بحال کرنے کی بیکراں و بے اماں ذمہ داری قبول کرنے کا اہل ہوتا یا اس کی ہمت کرتا۔ آزادی سے چند سال پہلے ہندوستانی سیاست نے جو رنگ و رُخ اختیار کیا تھا، اس سے علی گڑھ شدید طور پر متأثر ہوا تھا۔ اس لیے تقسیم ملک کے بعد پورے ملک میں تعصب و تخریب کے جو عناصر اُبھرے، علی گڑھ ان کا خاص نشانہ بنا۔ کسی کی سمجھ میں نہیں آتا تھا اس لیے اور کسی کے بس کا نہ تھا کہ جو صورتِ حال رونما تھی اور تیزی سے بگڑتی جا رہی تھی، اس میں کیا کرے، کہاں جائے، کیا ہوگا اور کس سے رجوع کرے۔ علی گڑھ کے چھوٹے بڑے سب، ہم بخود تھے۔ جو نہ ہونا چاہیے تھا، اس کا ان کو احساس تھا؛ جو کچھ ہوا تھا، اس کی ذمہ داری قبول کرنے کو تیار تھے۔ دوسرے جو چاہتے تھے، اس سے بھی بُرے بھلے واقف تھے۔ جو نئی ذمہ داریاں عائد ہوئی تھیں، ان سے بھی خاطر خواہ عہدہ برآ ہونے پر آمادہ تھے؛ لیکن یہ سب کیسے ہوتا اور کون کرتا، یہ وہ نہیں جانتے تھے۔

ستر پچھتر سال کی طویل مدت میں اس ادارے نے جو اچھے اور بڑے کام کیے تھے، ان کو محض ایک سیاسی حادثے کی بنا پر نظرانداز کر دیا جائے، نہ مقتضائے انصاف تھا نہ قرینِ دانشمندی۔ کانگریس اور مسلم لیگ کے اختلافات نے ملک کو اس طرح زیر و زبر کر دیا تھا کہ شاید ہی کوئی ادارہ، جماعت یا جگہ یا کس و ناکس اس سے متأثر ہونے سے محفوظ رہا ہو۔ علی گڑھ کے لیے جتنی غلط بات یہ تھی کہ وہ ایک اعلیٰ تعلیمی ادارے کے منصب کو نظرانداز کر کے سیاست کے شور و فتن میں داخل ہوا، اس سے بھی زیادہ غلط بات یہ ہوتی کہ اس کے بدلے اس کو مٹا دینے کو عملِ نیک قرار دیا جاتا۔ اگر آزادی کے معنی ہندوستان میں ایک نئی انصاف پسند اور جمہوری ریاست کا قائم کرنا تھا، تو اس ریاست کے قیام اور کامیابی کی اوّلین شرط یہ تھی کہ ماضی کے ناخوشگوار واقعات اور حالات کے مہلک سایے اور اس کے اثرات سے مستقبل کو محفوظ کیا جائے۔ ذاکر صاحب نے اس وقت علی گڑھ کی قیادت کی ذمہ داری قبول کر کے اس بات کو واضح طور پر ثابت کر دیا کہ نئی ہندوستانی ریاست کا بنیادی مقصد ایک مہذب، ترقی پسند اور انصاف دوست معاشرے کو قائم کرنا ہے، اور علی گڑھ کی بقا اور توسیع کا کام اس مقصد کے حصول

میں ایک مؤثر اور مبارک وسیلے کی حیثیت رکھتا ہے۔ ذاکر صاحب کا یہ کوئی نیا خیال نہ تھا۔ ان کی پوری زندگی اس مقصد کی نہایت مستند، روشن اور دلکش تصویر و تعبیر رہی ہے۔

ذاکر صاحب علی گڑھ آگئے۔ لسان الغیب نے بشارت دی: "یوسفِ گم گشتہ باز آید بکنعان، غم مخور" عندلیبِ باغِ حجاز کی دعا پہنچی: "کلی کلی ہو تری گرہِ نوا سے گداز" اور محسوس ہونے لگا جیسے ہم سب پھر ایک بار اپنی اسی کھوئی ہوئی فردوس میں آباد ہیں، جس کو اقبال نے آغوشِ مادر کہہ کر کھوئی ہوئی فردوس سے بھی زیادہ دلکش بنا دیا تھا۔ یہ آنا علی گڑھ اور ذاکر صاحب کے درمیان ایک دیرینہ پیمانِ وفا کی تجدید، ایک نئی زندگی کا طلوع اور نئے چیلنج کو قبول کرنے کا عزم و اعلان تھا۔ شکستہ بال، دلگرفتہ اور پابستہ مرغانِ چمن فرطِ مسرت سے زمزمہ سنج ہو گئے:

سلامٌ علیٰ نجدٍ و ھل من نجد!

ذاکر صاحب کی موجودگی ان کے کام کرنے اور کام لینے کا انداز دیکھ کر ایسا معلوم ہوتا تھا جیسے ایک حد تک سرسید کا عہد واپس آگیا ہو اور تباہی اور مایوسی کے ریگزار میں تخلیق و تعمیر کے جا بجا نخلستان اُبھرنے اور لہلہانے لگے ہوں۔ ذاکر صاحب مدتوں سے یونیورسٹی کی اگزکٹو کونسل، اکیڈمک کونسل اور شعبۂ اقتصادیات کے ممبر رہے تھے۔ یوں بھی وہ یونیورسٹی اور اراکینِ اسٹاف سے ذاتی طور پر متعارف تھے، بلکہ یہ کہنا بھی حقیقت سے دور نہ ہوگا کہ ذاکر صاحب جب یہاں کے طالب علم تھے، اس زمانے سے آج تک جب کہ وہ جمہوریۂ ہند کے صدر ہیں، ان کی اعلیٰ سیرت و شخصیت، علم و فن سے شیفتگی، عوام و خواص دونوں میں احترام و محبت کی نظر سے دیکھے جانے اور طالب علموں سے ہمدردی رکھنے کا چرچا جتنا علی گڑھ میں رہا اور اب تک ہے، شاید ہی کسی اور کا کبھی رہا ہو۔ ان کے ذہن میں یونیورسٹی کے آیندہ نشیب و فراز کے سارے پیچ و خم کا نقشہ تھا اس لیے اس ادارے کے انتظام و انصرام میں جو ان کے لیے اتنا ادارہ نہیں جتنا گھوارہ تھا، کوئی دقت پیش نہ آئی۔ ہر کام دیکھتے دیکھتے اس خوش اسلوبی سے انجام پانے لگا جیسے خوش اسلوبی سے انجام پانا ان کاموں کا خاصہ ہو۔ سب سے بڑی بات یہ ہوئی کہ مواعظِ حسنہ اور سب و شتم کے ان خطباتِ افتتاحیہ سے ہم محفوظ ہو گئے جو ہر کس و ناکس اختیار کے نشہ یا اقتدار کی جستجو میں علی گڑھ آتا اور یہاں کی تواضع و تکریم سے آسودہ ہو کر ہم کو سنا جاتا۔

ذاکر صاحب کے آجانے سے دردو درماندگی اور خوف و خواری کے وہ دن ختم ہوئے اور ہم کو اس ناقابلِ بیان و برداشت کلفت و کوفت سے نجات ملی۔ اس زمانے اور ان حالات میں یہ کارنامہ کسی اور کے بس کا نہ تھا۔ پھر انھی آنکھوں نے دیکھا کہ بڑے سے بڑا شخص خواہ وہ اپنے عہد کا کیسا ہی علامہ یا عالی جاہ کیوں نہ ہوتا، علی گڑھ آکر

ہم کو خطاب کرنے کی جرأت کرتا تو سب سے پہلے ذاکر صاحب کی خدمت میں ہدیۂ عقیدت پیش کرتا اور جو کچھ کہتا اور جس طرح کہتا، انداز وہی ہوتا جیسے استاد کے سامنے اس کی اجازت لے کر پورے آداب و اکرام کے ساتھ سعادت مند شاگرد مشاعرے میں اپنا کلام سناتے ہیں۔

ذاکر صاحب کے طریقۂ کار کا بڑا دل آویز پہلو یہ ہے کہ انھوں نے کام کرنے یا کام لینے میں منصب کو بطور قوت یا سیاست کے کبھی نہیں استعمال کیا۔ ان کو جتنا بھروسا اپنی خیر اندیشی اور دوسروں کی اچھائی پر ہے، اتنا منصب پر نہیں۔ جیتنے کا اس سے بڑا حربہ اب تک دریافت نہیں ہو سکا ہے، لیکن اس حربہ کا استعمال آسان نہیں۔ ذرا غفلت ہوئی اور آدمی خود اس کا شکار ہو گیا۔ علی گڑھ میں ذاکر صاحب محض وائس چانسلر نہ تھے جو بندے ٹکے دفتری یا انتظامی طور طریقوں سے کام لینے اور کرنے کو سب کچھ جانتے ہوں؛ ان کی وائس چانسلری ایک عالی صفات شخص کی قیادت تھی، جس پر نہ صرف علی گڑھ کو بلکہ اس کے باہر بھی ہر چھوٹے بڑے کو اعتماد و افتخار تھا۔ اس طور پر ذاکر صاحب کے عہد میں علی گڑھ نے ہندوستان میں اعلیٰ علمی، تعلیمی و تہذیبی سرگرمیوں کا مرکز بن گیا۔ علی گڑھ کا شروع سے یہی رول بھی رہا ہے۔ اپنے حسن عمل سے جب تک وہ اس کو ادا کرتا رہیگا، اس کی افادیت و اہمیت مسلم رہیگی۔ اور یہ کوئی نئی بات نہ ہوگی۔ اس طرح کے ادارے صرف اپنے اعلیٰ بنیادی مقاصد کی توسیع، ترقی و تکمیل میں زندہ اور نفع بخش رہتے ہیں۔ ان کو مصالح و مقاصد کے تابع کرنا ایسا ہی ہے جیسے تازہ اور صحت بخش ہوا اور پانی کو مسموم و متعفن کرنا اور رکھنا۔

انگریز اساتذہ کے عہد دام لے او کالج میں تاریخی ورزشی کھیلوں اور ان کی صحیح اسپرٹ SPORTSMANSHIP تعلیم و تربیت اور معلومات زندگی کا جس طرح اور جس حد تک جز بنا دیا گیا تھا، جس کے سبب سے علی گڑھ کے عام لیے دوسروں سے نمایاں طور پر ممتاز تھے، اس کو ذاکر صاحب نے بڑے شوق، اصرار و اہتمام سے از سرِ نو نافذ کیا تھا۔ ذاکر صاحب کی طالب علمی کے زمانے میں ام لے او کالج نے کھیلوں میں جو ناموری و نیکنامی حاصل کی تھی، وہ صرف کھیل کے میدان تک محدود نہ تھی، بلکہ یہاں کے طلبہ اور کالج کے جملہ متعلقین و متوسلین کی روزانہ کی زندگی میں نظر آتی تھی۔ اس کا سبب یہ نہ تھا کہ علی گڑھ کے طلبہ آسمان سے نازل یا روس اور امریکہ سے آیا کرتے تھے، بلکہ ان میں اسپورٹس کی روح اس درجہ سرایت کر چکی ہوتی تھی کہ زندگی کے دوسرے پہلوؤں سے قطع نظر خود کھیل کے فن میں ان کو غیر معمولی مہارت حاصل ہو جاتی تھی۔ آج بھی جب کہ حالات سازگار نہیں ہیں، علی گڑھ کے طلبہ میں اسپورٹس مین شپ کی روایت تازہ و تابندہ ہے اور یہ واضح علامت اس کی ہے کہ اس کی سرشت

صالح ہے اور وہ ان روایاتِ عظیمہ، اور اقدار عالیہ کا احترام کرتے ہیں، جن کا ایک نام علی گڑھ بھی ہے۔
آج کل طرح طرح کے کھیلوں کو جو ترقی دی جا رہی ہے اور ان پر جو کثیر رقم صرف کی جاتی ہے، کسے نہیں معلوم؛ لیکن اس میں بھی شک نہیں کہ ان کھیلوں سے 'اسپورٹس مین شپ' نہ صرف معدوم ہو چکی ہے، بلکہ نا بھی سمجھ کو ایسے ہاتھوں میں دے دیا گیا ہے، جو اسپورٹ کو عبادت اور ذمہ داری نہیں، پیشہ قرار دیتے ہیں۔ اور پیشہ بھی ادنیٰ درجے کا جیسے اسپورٹس کا مقصد ذہن و اخلاق کی شائستگی نہیں، لاٹھی چارج ہو۔ اسپورٹس بازاروں میں نہیں پنپتے، ان کی نشوونما، علم و اخلاق کی مانند، اچھی تعلیم گاہوں میں، اساتذہ کی نگرانی اور تہذیبی روایات کے سائے میں ہوتی ہے۔ اس سلسلے میں ذاکر صاحب نے ایک موقع پر علی گڑھ کے کھلاڑیوں کو مخاطب کرتے ہوئے فرمایا:
"عزیزو! یہ بات اچھی نہیں ہے کہ کھیلوں کے میدان، بالخصوص علی گڑھ میں، تمہارے اچھے کھیلنے پر تمہارے ساتھی تمہاری تحسین کریں اور فریقِ مخالف کے اچھے کھیل پر خاموش رہیں یا اس کی کسی معذوری یا نارسائی پر اس کا مضحکہ اڑائیں۔ یہ کھیل اور شائستگی دونوں کے آداب کے خلاف ہے۔ اگر تم دیکھو کہ ایسا ہو رہا ہے، تو کھیل بند کر دو اور اس پر اصرار کرو کہ جب تک مقابل ٹیم کے کھلاڑیوں کے کھیل کی خاطر خواہ داد نہ دی جائیگی، تم کھیلنا ملتوی رکھو گے۔" ذاکر صاحب جانتے تھے کہ نئے ہندوستان کا جو نقشہ بنے گا اور اس کو جن نئے احوال سے سابقہ پڑیگا، اس میں صحیح و صالح خطوط پر نوجوانوں کی تنظیم کا مسئلہ سب سے اہم ہوگا۔ اس لیے وہ طلبہ میں زیادہ سے زیادہ 'اسپورٹسمین شپ' پیدا کرنے کے خواہاں اور کوشاں تھے، اور ان کا خیال صحیح تھا۔ آج کے نوجوان میں ڈسپلن کے فقدان سے جو خطرہ ہے، وہ تمام دوسرے خطروں سے زیادہ ہے۔ سیاسی ناخداؤں کو کوئی سمجھائے کہ جب تک جمہور انام میں صحیح سیاسی و جمہوری شعور نہ پیدا ہو جائے، نوجوانوں کی تنظیم سیاسی مقاصد و مصالح کی سطح پر نہیں، اسپورٹس اور اخلاق کی سطح پر کرنا چاہیے؛ لیکن خود غرضی اور تنگ نظری اس کی مہلت یا اجازت نہیں دیتی، تو نوجوانوں کی موجودہ بیراہ روی کا ماتم کرنا صرف فعلِ عبث ہے۔
ذاکر صاحب کی وائس چانسلری کا زمانہ کم و بیش آٹھ سال رہا۔ اس عرصے میں کتنے بڑے ادارے میں کتنے بڑے کام انجام پا گئے، ان کا احاطہ کرنا آسان نہیں۔ طلبہ کی اعلیٰ ذہنی و اخلاقی تربیت و نشوونما کے لیے نئے مواقع اور نئی سہولتیں فراہم کی گئیں۔ درس و تدریس کا کام زیادہ دلسوزی اور یکسوئی سے ہونے لگا۔ لیبورٹریوں کے لیے ضروری اور جدید آلات و سامان فراہم کیے گئے۔ اساتذہ کی بڑی تعداد کو تعلیمی رخصت دے کر باہر بھیجا گیا، تاکہ وہ اپنے مضامین میں مزید لیاقت حاصل کر سکیں۔ سنجیدہ تصنیف و تالیف اور توسیعی خطبات کا بڑے پیمانے پر انتظام ہوا۔

طلبہ کی اقامتی زندگی اور سرگرمیوں کو زیادہ بامقصد، دلچسپ اور راحت رساں بنانے پر خاص طور سے زور دیا گیا۔ حفظانِ صحت کی تدابیر کو وسیع پیمانے پر نافذ کیا گیا۔ خوبصورت کارآمد اور ضروری عمارات تیار ہوئیں۔ یونیورسٹی کے خطے کو صحت بخش اور دلکشا بنانے کے لیے وسیع پیمانے پر چمن بندی کی گئی اور باغات لگائے گئے۔ افتادہ زمینوں میں کاشتکاری شروع کی گئی۔ باہر کی علمی دنیا سے بہتر روابط قائم کیے گئے۔ انھوں نے دینیات و اسلامیات کے نصاب پر مستند علما سے نظرِ ثانی کرائی اور اس کی خاطر خواہ تعلیم کا بندوبست کیا۔ قومی ورثے کی نگہداشت کے پیشِ نظر ایک مربوط اور فکر انگیز نصاب تیار کرایا اور اس کو نافذ کیا گیا۔ اسلامی علوم کے مطالعہ اور تحقیق کے لیے ادارۂ علومِ اسلامیہ قائم کیا۔ شعبۂ تاریخ میں ازمنۂ وسطیٰ کی تحقیق و تدوین کے لیے ایک مستقل شعبۂ تصنیف و تالیف کھولا۔ قومی زبان کی توسیع و ترقی کے لیے بی۔ اے اور بی ایس سی کی سطح پر لازمی اردو اور ہندی کا مناسب و معتبر نصاب رائج کیا۔ نوجوان طالب علموں کی بہتر مجلسی تربیت کے لیے ان کی انجمنِ اتحاد (یونیورسٹی یونین) کے قواعد و ضوابط میں ایسی اصلاحات اور اضافے کیے گئے، جن سے اس کا کردار زیادہ سے زیادہ جمہوری اور نمائندہ ہو گیا۔ اس کی خیابان بندی اس طور پر کرائی گئی کہ طلبہ اطمینان اور یکسوئی سے مطالعہ کریں یا گلگشت سے لطف اندوز ہوں۔ علی گڑھ تاریخ ادب اردو کی اسکیم منظور کرائی۔ یونیورسٹی لائبریری، بالخصوص مخطوطات کے شعبے، کی از سرِ نو تنظیم و توسیع ہوئی اور کتب خانہ کے لیے ایک علیحدہ، خوبصورت، کشادہ اور مناسب حال عمارت کی تجویز منظور کرائی۔ خواتین کے کالج کے اخراجات کی پوری ذمہ داری اور کفالت یونیورسٹی سے منظور کرائی۔ یہ کالج علی گڑھ کے نامور فرزند شیخ عبداللہ مرحوم کی مجاہدانہ کوشش سے عرصے سے قائم ہے؛ مسلم یونیورسٹی سے ملحق تھا، لیکن محدود مالی وسائل کے سبب سے اپنے توسیعی پروگرام کو پورا کرنے سے معذور تھا۔ بورڈنگ ہاؤس اور ان کے کامن روم کی سرگرمیوں کو زیادہ باقاعدہ بنایا۔ انجینیرنگ کالج، پالی ٹیکنک اور ان کی کارگاہوں (ورکشاپ) کے کاموں کو ترقی دی اور ان میں طلبہ کے داخلے کی تعداد میں اضافہ کیا۔ یونیورسٹی ہسپتال اور ہلتھ سروس کے کاموں کو وسیع تر اور منظم تر کیا اور لائق طبی عملہ فراہم کیا، جن سے بحیثیتِ مجموعی طبی سہولتوں میں قابلِ قدر اضافہ ہوا۔ طبیہ کالج کے نصاب میں مفید اور دور رس تبدیلیاں کی گئیں اور اس کے انتظام و انصرام کو زیادہ وسیع اور مستحکم بنیادوں پر قائم کیا گیا۔ مجوزہ میڈیکل کالج کے قیام کی اسکیم کے لیے حکومت کی باقاعدہ منظوری اور اعانت حاصل کی۔ امراضِ چشم کی مخصوص تعلیم اور تحقیقات کے لیے انسٹی ٹیوٹ کھولا۔ یونیورسٹی کے املاک اور اراضی کا باضابطہ ریکارڈ تیار کرایا اور ان میں اضافے کیے۔ لائق اساتذہ، طالب علموں اور اہلِ علم کے نہ صرف ذاتی طور پر

ہمت افزائی کی، بلکہ ان کے کاموں کے لیے کثیر رقمیں حکومت کے علاوہ دوسرے ذرائع سے فراہم کیں۔ ذاتی اثر و اعتبار سے جتنے کثیر عطیات حاصل کیے، اس سے پہلے اتنے مختصر عرصے اور کلیتہً بدلے ہوئے حالات میں شاید ہی کبھی جمع کیے گئے ہوں۔ کیمپس کی موجودہ اور آئندہ ضرورتوں کے پیش نظر تفصیلی منصوبہ مرتب کیا گیا، جس کا بڑا حصہ ذاکر صاحب کے عہد میں نافذ ہوا اور بقیہ بعد میں پورا کیا گیا۔ لائبریری، آرٹس فیکلٹی، جیالوجی اور فزکس کے نئے معمل، پالی ٹکنک اور انجینیرنگ کالج میں بڑے پیمانے پر ترمیم و توسیع، یونیورسٹی ہسپتال کی عمارت میں اضافہ اور ضروری ردو بدل، یونین کی عمارت کی توسیع وغیرہ جن کی تکمیل بعد میں ہوتی رہی، ان کا نقشہ اور ان کی تعمیر کے لیے ضروری رقم کی منظوری یہ سب ذاکر صاحب ہی کے عہد میں طے پا چکے تھے۔

یونیورسٹی کا وائس چانسلر ہونے کے علاوہ ذاکر صاحب انجمن ترقی اردو اور آل انڈیا مسلم ایجوکیشنل کانفرنس کے بھی صدر تھے۔ انجمن کا دفتر انھی کے ایما سے علی گڑھ منتقل ہوا۔ ان کی رہنمائی میں اس کی نئی تنظیم عمل میں آئی، مالی حیثیت نئے سے مستحکم ہوئی اور اس کے کاموں کا آغاز ہوا۔ کانفرنس ایک مضمحل ادارہ بن کر رہ گئی تھی۔ ذاکر صاحب نے اس کو سہارا دیا اور فعال و کارآمد بنایا۔ نابینا اسکول کو سرپرستی میں لے کر اس کی بنیادوں کو مضبوط اور اس کے مقاصد کو بار آور کیا۔ ہونہار اور ضرورتمند طالب علموں کی امداد اور ہمت افزائی میں کوئی دقیقہ اٹھا نہیں رکھا۔

سرسید ڈے ایک عرصے سے رسمی، روایتی انداز سے منایا جاتا تھا، ذاکر صاحب نے اس کو اس طرح منانے کی طرح ڈالی جو نہ صرف اس دن کی اہمیت کو واضح اور دلنشین کرے، بلکہ علی گڑھ کے فرزندوں میں اس کے ذریعہ شعورِ ذات اور انفرادی و اجتماعی ذمہ داریوں کا احساس پیدا کرے۔ یونیورسٹی کی تاریخی عمارتوں اور ان کے کمروں کو ادارے کی شایانِ شان نہایت نفاست سے مزین کرایا۔

غرض اتنا کچھ ہوا کہ ملک میں علی گڑھ کو نہ صرف ایک مثالی تعلیم گاہ کا درجہ حاصل ہوا، بلکہ وہ ایک ایسی تہذیب و شائستگی کا ترجمان بن گیا جو اصلاً اسلامی تھی، مگر اس کے ساتھ ہی دوسری تمام تہذیبوں کی اعلیٰ روایات و اقدار کو انسانیت کا ناقابلِ تقسیم ورثہ تسلیم کرتے ہوئے، ہندوستان کی تعمیرِ نو میں ایک اہم اور بیش بہا کردار ادا کرنے کی طاقت رکھتی تھی۔ اس طور پر مستقبل میں علی گڑھ ایک ہم آہنگ، وسیع المشرب اور مہذب قومی زندگی کے فروغ و استحکام کی علامت و بشارت بن گیا۔ یہ خوش آیند تبدیلی سب کی متفقہ کوششوں کا نتیجہ تھی، لیکن اس کے محرک اور روحِ رواں ذاکر صاحب تھے۔

علی گڑھ تحریک کا سب سے بڑا مقصد ہندی مسلمانوں کی اعلیٰ ذہنی و اخلاقی تربیت کے لیے ایسے مواقع فراہم

نے تھے جو ایک طرف ان کو قومی زندگی میں ایک فعال اور ترقی پذیر جماعت کی حیثیت دلانے میں معین ہوں اور
ری طرف ملک میں اسلامی تہذیب کی بامعنی اور تخلیقی نشو و نما میں مدد دیں۔ اس طور پر ایک بوقلموں متوازن
ستانی تمدن کے صحت مند، ہم آہنگ اور بابرکت ارتقا کے فروغ کا باعث ہوں۔ یہ ادارہ نوجوان نسلوں
سی تربیت کرنا چاہتا تھا اور ان سے کیا توقعات رکھتا تھا، اس کی وضاحت اس ایڈریس میں ملے گی جو
الی تاسیس کے موقع پر دیا گیا تھا، جس کا یہ اقتباس ہے:

"...., THAT THIS COLLEGE MAY EXPAND INTO A UNIVERSITY WHOSE SONS SHALL GO FORTH THROUGHOUT THE LENGTH AND BREADTH OF THE LAND TO SPREAD THE GOSPEL OF FREE ENQUIRY, OF LARGE HEARTED TOLERATION AND OF PURE MORALITY."

صاحب کی وائس چانسلری کا عہد علی گڑھ تحریک کے اس بنیادی نصب العین کی پیروی و پابندی کا رہا۔
صاحب کا نہایت درجہ قابلِ قدر اور تاریخی کارنامہ یہ ہے کہ انھوں نے شدید تباہی اور یکسر مساری کے ماحول
لیق و تعمیر کے کاموں کا آغاز کیا۔ ان کا یہ عمل اس حدیث شریف کے مطابق تھا، جس میں آنحضرت نے فرمایا ہے
ر مجھ کو یہ یقین ہو کہ کل قیامت آنے والی ہے تب بھی میں آج کھجور کا ایک نیا پودا زمین میں نصب کروں گا۔ اس قول
میں انسانیت کی تعمیری و تخلیقی تربیت کے لیے کتنی بشارتیں ملتی ہیں! اس وقت ذاکر صاحب کے اس عمل سے
س و ملول دلوں کو کیسی اور کتنی تسکین و تقویت نصیب ہوئی، اس کا تصور آسانی سے کیا جا سکتا ہے۔ انھوں نے
غرض خدمت کا تصورِ عام کیا اور یہ بتایا کہ بے لوث خدمت بالآخر تخریبی عناصر پر غالب آتی ہے۔ انھوں نے
ٹے اور بڑے کام کو خود اپنا انعام جاننے اور ماننے پر زور دیا اور اسے عزتِ نفس اور اطمینانِ نفس حاصل کرنے کا
یلہ بتایا، تعصب اور تنگ نظری کے مقابلے میں شرافت اور انسانیت پر قائم رہنے کا درس دیا، جہالت اور
ہی کا سب سے مؤثر علاج تعلیم و تہذیب سے کرنا سکھایا، مہذب اور ایماندار رہنے کے لیے کوئی قیمت وصول
نے کے بجائے قیمت ادا کرنے کی اہمیت جتائی، مایوسی کے اندھیرے میں امید اور حوصلے کے دیے کو روشن
ھنے کی ذمہ داری کا احساس دلایا، ہندی مسلمانوں کو ہندوستانی انسانیت کا جزوِ لاینفک جان کر ان کی خدمت کو
ندوستان کی خدمت اور خیر اندیشی قرار دیا، اور ان پر ہندوستانی ریاست کی تمام ذمہ داریوں کو اپنانے کی
رورت کو واضح کیا، علی گڑھ کو قوم کی امانت جان کر اس کو نئے تقاضوں سے ہم آہنگ کر کے اس کی افادیت

اور اہمیت کو ظاہر کیا۔ اس طور پر ہندوستان کی غیر مذہبی جمہوریت کی لاج رکھی۔ ذاکر صاحب کی وائس چانسلری کے یہ آٹھ سال علی گڑھ اور ملک دونوں کبھی نہ بھلا سکینگے۔

ستمبر ۱۹۵۶ء میں جب وائس چانسلری کی میعاد کے پورے ہونے میں تقریباً سوا سال باقی تھا، ذاکر صاحب نے علی گڑھ چھوڑنے کا فیصلہ کیا، جو انتہائی غیر متوقع تھا۔ سب نے اسے شدت سے محسوس کیا اور کوشش کی کہ وہ اپنا فیصلہ بدل دیں، لیکن وہ کسی طرح اس پر راضی نہ ہوئے۔ یہ فیصلہ انھوں نے کن اسباب پر کیا اس کی وضاحت نہ انھوں نے کی، نہ دوسروں کو دریافت کرنے کی جرأت ہوئی۔ قیاس آرائی بہت ہوئی، لیکن بیشتر غلط تھی۔ ذاکر صاحب اجتماعی ذمہ داری کا بڑا گہرا احساس رکھتے ہیں۔ ان کی پوری زندگی اس پر گواہ ہے کہ انھوں نے ذاتی خواہش اور نفع کو اجتماعی مفاد و مقاصد پر کبھی ترجیح نہیں دی۔ اس لیے اس بات کا یقین رکھنا چاہیے کہ انھوں نے علی گڑھ چھوڑا ہوگا، تو ان کے نزدیک یہ فیصلہ ان کی ذات کے لیے نہیں بلکہ ادارے کے مفاد میں تھا۔ ذاکر صاحب نے کالج چھوڑا، تو جامعہ کو سنبھالا۔ پھر وقت آیا، تو جامعہ کو چھوڑ کر علی گڑھ کی ذمہ داری قبول کی۔ علی گڑھ سے جانے کے بعد قومی حکومت کی رکنیت اختیار کی۔ قومی خدمت کا مطالبہ جب کبھی اور جہاں کہیں سے ہوا، ذاکر صاحب نے قبول کیا۔ ہر ایسے کام کو فرض جانا اور اس کو اس طرح انجام دیا کہ اس کام کی قدر و قیمت میں اضافہ ہوا۔ لیکن جب کبھی یہ محسوس کیا کہ وہ مفوضہ فرائض کے مطالبات کو اس طرح پورا نہیں کر سکتے جس کا وہ متقاضی تھا، تو اس سے دست بردار ہو گئے۔

ذاکر صاحب طبعاً ہر شخص کو اپنا سمجھتے ہیں، یا اس میں اچھا بننے کی صلاحیت دیکھتے ہیں، یا اس کو اچھا بنا لینے کی اپنے میں صلاحیت پاتے ہیں۔ اخلاقی نقطۂ نظر سے یہ اصول جتنا اعلیٰ و ارفع ہے، سیاست یا انتظامی مصالح کے اعتبار سے اتنا ہی ناقابلِ عمل، مضر یا خطرناک ہو سکتا ہے۔ تاریخ ہی سے نہیں روزمرہ کے حالات و حوادث میں بھی اس کی تصدیق ملتی ہے۔ کبھی کبھی وہ ایسے کو بھی اچھا سمجھنے لگتے ہیں، جو ناسزا کا مرتکب ہوتا، اپنے مسلک کا تقاضا اور اپنا کارنامہ سمجھنے لگتے ہیں، جو ناسزا کا مرتکب ہونا، اپنے مسلک کا تقاضا اور اپنا کارنامہ سمجھتا ہے۔ عام طور پر دیکھنے میں یہ آتا ہے کہ کسی ناسمجھ یا شریف آدمی سے کوئی لغزش سرزد ہو جائے اور اس کی خبر کسی مفسد کو مل جائے، تو وہ اس راز کو افشا نہ کرنے کے معاوضے میں طرح طرح کے تاوان وصول کرتا ہے اور بدنصیب گناہگار اپنی شہرت اور ناموس بچانے کی خاطر اپنی ہر متاعِ عزیز قربان کرتا رہتا ہے۔ ذاکر صاحب کے یہاں اس کی نوعیت اور طرح کی ہے۔ وہ اپنی نیکنامی کو محفوظ رکھنے کے لیے نہیں، اس لیے کہ وہ ہمیشہ سے مسلّم اور

بے داغ رہی ہے، بلکہ اپنے سکونِ خاطر کو بچانے کے لیے جو ان کو بہت کم میسر آتا ہے اور جس کے مرتکب یہی اہلِ غرض ہوتے ہیں، ان کے مطالبات پورے کرتے رہتے ہیں؟ بعینہٖ اس بدنصیب کے، نند جس کا ذکر اوپر آیا ہے۔ مختصر یہ کہ اہلِ غرض ذاکر صاحب سے اپنے سئیات کا انعام پاتے رہتے ہیں اور خود ذاکر صاحب اپنے حسنات کا تاوان ان کو ادا کرتے رہتے ہیں۔ اور جب تک فریقین بفضلہٖ بقیدِ حیات ہیں، یہ کاروبار یونہی چلتا رہیگا۔ کام کرنے اور شاید کام لینے کا ایک اسٹائل یہ بھی ہے، لیکن اکثر دیکھنے میں یہ آیا ہے کہ یہ فتنہ ایک بار راہ پا جائے، تو کسی نہ کسی وقت اپنا سر ضرور اٹھائیگا۔ پھر وہ سب کچھ ہو جائیگا جو جلد بدیر ایسے میں ہوا کرتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ نالائق یا فتنہ پرداز کو ذاکر صاحب جتنا جلد پہچان لیتے ہیں دوسرا شاید نہ پہچان سکتا ہو۔ نیز وہ ان عناصر کو جس طرح قابو میں رکھ سکتے ہیں، دوسرا نہیں رکھ سکتا۔ لیکن منصب کے دوران میں، ورنہ اس سے کنارہ کش ہونے کے بعد وہ عناصر و عوامل جیسا کہ ان کا معمول ہے اپنی پوری تخریبی قوتوں سے ابھرتے ہیں جن کو ذاکر صاحب نے اپنے عہد میں کسی نہ کسی مصلحت کی بنا پر انگیز کیا تھا یا اپنے طور پر قابو میں رکھا تھا۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ تمام اقدار اور ادارے، منصوبے، مقاصد اور نیک ارادے جن کی حفاظت اور ترقی کی امانت و عنانت ان کے سپرد کی گئی تھی، ان کی علیحدگی کے بعد ابتری کا شکار ہو جاتے ہیں۔ ذاکر صاحب جرائم کی اصلاح کر سکتے ہیں، جرائم پیشہ کا استیصال نہیں کر سکتے۔ اسے اچھے اور بڑے آدمی کی بڑائی بھی کہہ سکتے ہیں، اور اس کی معذوری بھی! بہرحال یہ جام و سندان باختن کا معاملہ ہو یا نہیں، اندیشہائے دور دراز کا مسئلہ ضرور ہے۔

ذاکر صاحب میں ایک خاصہ یا خوبی اپنے قبائلی اجداد کی ملتی ہے، یعنی صوفیہ، فقرا اور اہل اللہ سے ارادت۔ اس فرق کے ساتھ کہ وہ ان نفوسِ قدسیہ کے کشف و کرامات پر اتنی نظر نہیں رکھتے، جتنی ان کے پاکیزہ کردار پر۔ اس سے ان کی اخلاقی و ذہنی در و بست میں توانائی اور نظر میں رفعت و رافت آئی ہے۔ معلّم و مرشد کا قران ذاکر صاحب میں آج سے نہیں، بہت دنوں سے چلا آرہا ہے۔ لیکن اس قران کو ہر سطح اور ہر موقع پر ملحوظ رکھنا کبھی کبھی فتنے اور فتور کا بھی باعث ہو سکتا ہے۔ حضرت موسیٰ علیہ السّلام کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ سے ہم کلام ہو کر اوجِ طور سے اپنے ساتھیوں میں واپس تشریف لائے، تو سامری کی فتنہ پردازی اور گئو سالہ کی گرم گفتاری پر بے اختیار ہو گئے اور حضرت ہارون پر، جن کے سپرد کیمپ کا ڈسپلن کر گئے تھے، ہیبت دستی کر بیٹھے۔ رسالت پر سرفراز ہونے سے پہلے بھی ایک قبطی کو بنی اسرائیل پر ظلم کرتے دیکھ کر حضرت نے ایک گھونسے سے

اس کا کام تمام کر دیا تھا۔ پیغمبروں میں یہ روایت صرف حضرت موسیٰ کے حصے میں آئی۔ اس پر کسی ستم ظریف نے یہ کہا ہے کہ ایک لاکھ چوبیس ہزار میں صرف ایک پیغمبر پٹھان تھے، یعنی حضرت موسیٰ۔ ذاکر صاحب کے سامنے قائم گنج کے ہموطنوں کی اس طرح کی کتنی روایات تھیں، لیکن انھوں نے اپنے وطن، اپنے سرحدی قبائلی اجداد، اور حضرت موسیٰ کی روایات نیز اقبال کے مشہور مقولہ 'عصا نہ ہو، تو کلیمی ہے کارِ بے بنیاد' کو نظر انداز کر کے حضرت مسیح کے مصلوب ہو جانے کی روایت کو کس طرح ترجیح دی، تعجب سے خالی نہیں۔

ایک بات ذہن میں اکثر آئی ہے۔ وہ یہ کہ داستان کوئی لکھے ڈراما میرا دیکھا ہوا ہے، اور مولانا محمد علی کا فقرہ یاد ہے، جو کچھ اس طرح کا تھا: جامعۂ ملیہ کو قائم کرنا اور فروغ دینا اتنا مقصود نہیں ہے، جتنا ایم اے او کالج کو قبضے میں لینا اور راہ پر لانا منظور ہے۔ لیکن ذاکر صاحب نے کتنی کڑی قربانی دے کر اور آزمایش میں پڑ کر اس کا نقشہ یکسر بدل دیا اور جامعہ کو بجاے خود ایک مستقل مقصد بنا دیا اور کتنا عظیم الشان مقصد! ان کے عہد میں ان کے غیر معمولی ایثار و اثر سے ہندوستان میں جامعہ ایک نادر الوجود ادارہ تھی۔ لیکن ذاکر صاحب جامعہ سے علیحدہ ہوئے تو جامعہ بھی شعلۂ مستعجل بن کر رہ گئی۔ علی گڑھ اور جامعہ دونوں کو ذاکر صاحب ملے۔ ایک نے ذاکر صاحب کو پالا پوسا اور پروان چڑھایا، دوسرے کو ذاکر صاحب نے پالا پوسا اور پروان چڑھایا لیکن اگر کسی دیوانے کو یہ کہتے بھی سنا جائے، تو فرزانے کیا کہینگے کہ علی گڑھ سے ٹوٹ کر جامعۂ ملیۂ اسلامیہ خانۂ خدا بنی ہو یا نہیں، علی گڑھ آج بھی خانۂ خلق اللہ ہے۔

ذاکر صاحب دلّی سے علی گڑھ گئے، تو خیال تھا کہ تھوڑے دنوں ان کو آرام و سکون ملیگا جس کی ان کو بڑی ضرورت تھی۔ لیکن ہوا یہ کہ وہاں پہنچتے ہی حکومتِ ہند نے ان کو یونسکو کے اجلاس میں جو اسی سال دلّی میں منعقد ہو رہا تھا، اپنا نمائندہ مقرر کر دیا۔ اس اجلاس میں یونسکو نے ان کو اپنی مجلسِ منتظمہ کا رکن منتخب کیا اور اس سلسلے میں انھیں یورپ جانا پڑا۔ اس مجلس کے دو وقفوں میں ذاکر صاحب علاج کے لیے جرمنی گئے۔ وہیں وزیرِ اعظم کا پیغام پہنچا کہ بہار کی گورنری پر تقرر کرنا چاہتے ہیں اور وہ ذاکر صاحب کا جواب نفی میں قبول نہ کرینگے۔ جو لوگ ذاکر صاحب کو جانتے ہیں، وہ اس کا احساس آسانی سے کر سکتے ہیں کہ ان کا دل اس عہدے کو آسانی سے قبول کر لینے پر مشکل ہی سے آمادہ ہوا ہوگا؛ اور اس قسم کی دعوت محض وزیرِ اعظم کی طرف سے موصول ہوتی تو بہت ممکن ہے، وہ معذرت کی کوئی صورت نکال لیتے، لیکن ان کے لیے پنڈت جی کی بات کو ٹالنا ممکن نہ تھا۔ گاندھی جی کے بعد اگر کسی کے منشا کو پورا کرنے میں ان کو دلی خوشی ہوتی، تو وہ پنڈت جی تھے۔ ذاکر صاحب آمادہ ہو گئے، اور غالباً اپریل، ۱۹۵۷ء میں پٹنہ جا کر گورنری کا چارج لے لیا۔ مسلسل پانچ سال

تک اس کی ذمہ داریوں سے بطریقِ احسن عہدہ برآ ہوتے رہے۔ ان کو حکومت اور عوام کا وہ مثالی اعتماد اور تعاون حاصل رہا، جسے اہالیانِ بہار اور حکومتِ ہند مدتوں نہ بھلا سکیں گے۔

گورنر کی آئینی پوزیشن کچھ اس طرح کی ہوتی ہے کہ صرف مخصوص حالت میں صدرِ ہند کے نمائندۂ خاص کی حیثیت سے اسے حکومت کے پورے اختیارات حاصل ہوتے ہیں، ورنہ عام طور پر ریاستی حکومت کا سارا کام وزیرِ اعلیٰ اور اس کی کابینہ انجام دیتی ہے اور گورنر محض ایک مشیر کی حیثیت رکھتا ہے، جس کے مشورے کی پابندی پر ریاستی حکومت بالکل مجبور نہیں ہوتی۔ یہ صرف ذاکر صاحب کے اعلیٰ ذہن اور اخلاقی صفات کا نتیجہ تھا کہ حکومت ان کے مشورے کی طلبگار ہوتی اور اس پر عمل کرتی۔ اس کے ساتھ لوگوں نے یہ بھی دیکھا کہ راج بھون جو ریاست کی عام زندگی سے الگ تھلگ حکومت کے سب سے بڑے نمائندہ کا ایک سرد اور سنسان مسکن تھا اور صرف سرکاری تقریبات کے موقعوں پر اس بیمار کے منہ پر مضمحل سی رونق آجاتی، ذاکر صاحب کی موجودگی سے اربابِ علم و فن، طلبہ، شرفا اور ضرورت مندوں کا ماویٰ و ملجا بن گیا۔ گورنمنٹ ہاؤس کی تزئین و آرائش میں ذاکر صاحب نے جو دلچسپی لی، اس کا صحت مند اور خوشگوار اثر ہر شخص نے محسوس کیا۔ انھوں نے وہاں کے مقررہ قاعدوں اور ضابطوں کی پابندی اس خوش اسلوبی سے کی اور کرائی کہ یہ گرانیِ طبع کا باعث بننے کے بجائے گوارا اور پسندیدہ معلوم ہونے لگے۔

ذاکر صاحب موقع اور محل کے مناسبِ حال عمل پر قدرت رکھتے ہیں۔ ان کی طبیعت میں بیک وقت اثر پذیر اور اثر انداز ہونے کی غیر معمولی صلاحیت ہے۔ ان کا غیر معمولی رسا ذہن آسانی سے ان اسرار و رموز کو پالیتا ہے، جو دوسروں کی سمجھ میں مسلسل مشاہدے اور مطالعہ سے بھی بمشکل آتے ہیں۔ ان کی یہ صفت علم و حکمت کے دقائق اور غوامض ہی کی عقدہ کشائی پر قادر نہیں ہے، بلکہ زندگی میں نت نئے پیش آنے والے پیچیدہ و نازک مسائل کے سلجھانے میں بھی کارگر ہوتی ہے۔ بہار میں وہ نہ صرف ایک ہر دلعزیز گورنر تھے، بلکہ ریاست کے ایک محترم بزرگ، دانشوروں اور طالب علموں کے ہمدرد و قدردان اور حکومت کے معتبر مشیر اور عوام کے خیر خواہ تھے۔ اس زمانے میں بہار کے جن لوگوں سے ملنا ہوا، وہ ذاکر صاحب کی گورنری کو ریاست کے لیے باعثِ امتنان و افتخار سمجھتے تھے۔

۱۹۶۲ء کے انتخابات کے بعد جب نئی مرکزی حکومت بنی، تو ذاکر صاحب کو نائب صدر منتخب کیا گیا۔ ہندوستان کے نائب صدر ہونے کی حیثیت سے انھوں نے جو خدمات انجام دیں، ان سے ملک کا ہر چھوٹا بڑا واقف ہے

اور اب پچھلے مئی ۱۹۶۷ء سے وہ صدرِ جمہوریہ کے عہدۂ جلیلہ پر فائز ہیں۔ لیکن حکومت کا ایک عالی مقام عہدے دار ہونا ذاکر صاحب کے لیے اتنا وجہِ امتیاز نہیں، جتنا یہ کہ ان کی حیثیت ایک اعلیٰ مدبر اور قائد کی ہے، جو ہماری تہذیب کی اعلیٰ اقدار کا حامل و مبلغ، ہندوستانی ریاست کے بنیادی عقائد کا نگہبان؛ انصاف، انسانیت اور شرافت کا پیکر و پیامبر؛ اور ہندوستان میں عالمگیر انسانیت کے اتحاد و یگانگت کا بے لوث خادم بھی ہے اور اس کا گرانمایہ مخدوم بھی۔ حکومت اور ریاست کا کاروبار جیسا کچھ ہوتا ہے، اس سے تھوڑا یا بہت کون نہیں واقف ہے۔ مصلحت کی خاطر کیا کیا نہیں ہوتا اور جو اس کام میں پڑتا ہے، اس کو کیا کچھ کرنا سننا یا سہنا نہیں ہوتا۔ ذاکر صاحب کے حصے میں یہ سب آیا ہو، تو کیا عجب۔ لیکن ملک کے سنجیدہ طبقے کو اس کا یقین ہے کہ ذاکر صاحب با اصول اور صالح سیاست کے راستے سے کسی حال میں تجاوز نہ کرینگے۔ اور حکومت و ریاست کے کاموں میں ہمیشہ انصاف پسندی اور روشن خیالی سے کام لیں گے۔ ذاکر صاحب کا نہ صرف یہ عقیدہ ہے، بلکہ عمل بھی ہے کہ اعلیٰ مقاصد صرف اعلیٰ وسیلوں سے حاصل ہوتے ہیں اور اعلیٰ مقاصد ادنیٰ وسیلوں کے استعمال کا کبھی جواز نہیں بن سکتے۔ حکومت کے فیصلوں کے خوب و زشت کے بارے میں دو رائیں ہو سکتی ہیں، لیکن ذاکر صاحب اپنا فریضہ پورا کرنے میں حتی الوسع کوئی دقیقہ اٹھا نہیں رکھتے۔ اس کا اعتراف ان کے سارے ہم وطن کرتے ہیں، خواہ وہ کسی مسلک و مذہب سے تعلق رکھتے ہوں۔

ذاکر صاحب کے لیے نئی اور نادر چیزوں میں بڑی کشش ہے، چاہے وہ چیزیں اتنی مختلف ہوں جتنا گلاب کا پھول یا جیالوجی کا کوئی عجوبہ، نئی چال کی تصویر اور مصوری ہو یا پرانے زمانے کا کوئی مخطوطہ "شریعت، طریقت، تصوف، کلام"، پر کوئی قدیم تصنیف ہو یا مغرب کے جدید ترین ناول اور افسانے۔ یہ "اپنا بیانِ حسنِ طبیعت نہیں" اظہارِ واقعہ ہے۔ ذاکر صاحب گھر پر ہونگے، تو ان سے چند ہی گز کے فاصلے پر یہ ساری چیزیں اپنی اپنی جگہ پر رونق افروز ملینگی۔ کوئی صاحبِ فن ہو، اس سے گفتگو اُس سطح سے کرینگے جو فن اور فنکار دونوں کے حسبِ حال ہو۔ ایسے میں بعض فنکاروں نے کچھ اس طرح بھی محسوس کیا ہے جیسے ذاکر صاحب کے سامنے عرضِ ہنر کرنے میں محتاط رہنا فن سے مقدم یعنی فرزانگی ہے۔ ذاکر صاحب کے فکر کی تازہ کاری اور تخئیل و ذوق کی رنگا رنگی، ان کی شخصیت اور صلاحیتوں کو کبھی باسی یا دور از کار اور ان کی نفع رسانیوں کو کبھی کم نہ کر سکیگی، جس طرح فطرت کی تازہ کاری رنگارنگی اور نفع رسانی میں آج تک نہ کوئی فرق آیا نہ آئیگا۔ زندگی اسی کا نام ہے جس کے بارے میں اقبال نے کہا ہے "ہر دم جوان ہے زندگی" یہ صلاحیتیں زیادہ تر فطری

ہوتی ہیں؛ لیکن اس میں اس تربیت کو بھی بڑا دخل ہے جو فرد کو اپنی تاریخ و تہذیب کی اعلیٰ روایات، صحت مند، پُر آزمایش ماحول اور محترم بزرگوں اور ممتاز ساتھیوں سے میسّر آتی ہے، ایم اے او کالج کی تعلیم و تربیت کے یہی وہ عوامل تھے، جن کے کسر و انکسار میں ذاکر صاحب کی شخصیت بالیدہ ہوئی اور برگ و بار لائی اور کیسے عجیب اور عظیم عوامل تھے وہ، "گوئی فشردہ اند بجامِ آفتاب را" بقولِ غالب۔

علم، مذہب، اخلاق اور انسان دوستی کے پیرو پیکر کبھی اپنی افادیت و اہمیت نہیں کھوتے، اس لیے کہ وہ اقدارِ عظیمہ کے امین و حامل ہوتے ہیں۔ وہ جتنے معمّر اور نحیف ہوتے جاتے ہیں، ان کا فیض اور فضیلتیں اتنی ہی زیادہ وسیع، مؤثر اور محکم ہوتی جاتی ہیں، برخلاف سیاسی لیڈروں یا سرکاری و نیم سرکاری عمال یا عہدہ داروں کے جو باعتبارِ منصب و عہدہ کتنے ہی اثر و اقتدار کے مالک کیوں نہ ہو جائیں، ان سے سبکدوش یا محروم ہوتے ہی اتنے کس مپرس اور نامراد ہو جاتے ہیں جیسے وہ اپنے دورِ عشرت کے گناہوں کی سزا بھگت رہے ہوں۔ ایسی عبرت ناک مثالیں ہر شخص ہر روز، ہر جگہ دیکھ سکتا ہے۔ جن اعلیٰ صفات اور خدمات کی بنا پر ذاکر صاحب نے عام دلوں میں عزّت و محبت کی جگہ پیدا کر لی ہے، وہ ہمیشہ ترقی کرتی رہیگی خواہ وہ کسی سیاسی یا ملکی عہدے پر متمکن رہیں یا نہ رہیں۔ وہ نائب صدر اور صدر کے مناصب پر فائز نہ ہوئے ہوتے، جب بھی ان کے مرتبے میں کوئی فرق نہ آتا۔ بلکہ یہ کہنا بھی غلط نہ ہوگا کہ ان عہدوں کی سربراہی ان کو سونپی نہ گئی ہوتی، تو کیا عجب وہ عوام اور خواص میں اور زیادہ مقبول و محترم ہو جاتے۔ ذاکر صاحب کی منزلت کا مدار مناصبِ جلیلہ پر نہیں، بلکہ اخلاقِ فاضلہ پر رہا ہے۔ اور اخلاقِ فاضلہ میں ذوق و ذہانت اور علم و دانش کا اضافہ ہو جائے، تو شخص اور شخصیت کی گرانمایگی لازوال ہو جاتی ہے۔

ذاکر صاحب کا مطالعہ، مشاہدہ اور تجربہ بہت وسیع اور متنوع ہے۔ انھوں نے کثرت سے سفر کیے ہیں ہر سطح پر ہر طرح کے ذہنوں سے گوناگوں مسائل پر گفت و شنید کے مواقع آئے ہونگے۔ ان کو افہام و تفہیم سے ہموار کرنے میں ذاکر صاحب کی کتنی اور کیسی کیسی اعلیٰ ذہنی اور اخلاقی صلاحیتیں بر سرِ کار آئی ہونگی، اس کا اندازہ کچھ وہی لوگ کر سکتے ہیں جو ایسے مواقع پر ان سے بہت قریب یا ان کی زندگی کی سرگزشت سے واقف ہونگے۔ دوسروں کے نقطۂ نظر کا لحاظ رکھنے میں ذاکر صاحب بڑی انصاف پسندی اور ہمدردی سے کام لیتے ہیں۔ اس اصول یا عقیدہ پر کاربند ہونا آسان نہیں، اس لیے کہ اس میں دوسرے کے حق بجانب ہونے کا خطرہ ہوتا ہے۔ سیاست اور ڈپلومسی کی دُنیا میں ایسے حق شناس اور عالی ظرف کم ملینگے، جو اس خطرے کا سامنا کر سکیں۔ تنازعے

کے تصفیے کے لیے ایسا فارمولا دریافت کر لینا جس پر زیادہ سے زیادہ اتفاق اور کم سے کم اختلاف ہو، ذاکر صاحب کا ایسا ہنر ہے، جس میں ان کا ہمسر مشکل سے ملے گا۔

اس کی مثالیں اس زمانے میں دیکھنے میں آئیں، جب وہ مسلم یونیورسٹی کے وائس چانسلر تھے، کانفرنسوں کونسلوں اور کمیٹیوں میں شاذ و نادر ہی کوئی ایسا موقع آیا ہوگا، جب اتفاقِ آرا کے بجائے کثرتِ آرا سے متنازعہ فیہ مسئلہ کا تصفیہ ہوا ہو۔ طریقِ کار بالعموم یہ ہوتا کہ زیرِ بحث مسئلے پر ہر شخص کو آزادی تھی کہ وہ اپنا نقطۂ نظر نہایت اطمینان اور شرح و بسط سے پیش کرے۔ صدر کی حیثیت سے ذاکر صاحب بھی اس میں حصہ لیتے۔ گفتگو کے بعد ذاکر صاحب اپنی تجویز پیش کرتے، اور وہ ایسی جامع و مانع ہوتی کہ تمام ممبر اس پر متفق ہو جاتے اور یہ محسوس کرتے کہ زیرِ بحث مسئلے کا بحیثیت مجموعی وہی تصفیہ مناسبِ حال تھا، جو ذاکر صاحب نے کیا تھا۔ اکثر ایسا معلوم ہوتا جیسے تنازعہ اور اس کا تصفیہ دونوں بیک وقت ان کے سامنے آتے ہوں۔ اس کا سب سے اچھا اثر یہ ہوتا کہ میٹنگ کے بعد کسی ممبر کے ذہن میں اپنے ساتھیوں کے خلاف کوئی کاوش یا کدورت نہ پیدا ہوتی، نہ باقی رہتی۔ اعلیٰ تعلیم گاہوں میں یہ روایت اور فضا کتنی مفید اور مبارک ہوتی ہے، اس کا اندازہ اس صورتِ حال سے ہو سکتا ہے، جو عام طور پر آج کل چھوٹے بڑے تعلیمی اداروں میں نظر آتی ہے اور ملک کی بھلائی اور بڑائی چاہنے والوں کے لیے پریشانی کا باعث ہے۔ ذاکر صاحب کے عہد میں اور انھی کی رہنمائی میں طلبا کی مجلسِ اتحاد (یونیورسٹی یونین کلب) کے قواعد و ضوابط میں بڑی وسعتِ نظر سے ایسی اصلاح و اضافے کیے گئے کہ خود طلبا ان سے زیادہ حقوقِ آزادی کے کبھی طلبگار نہیں ہوئے۔ کہا تو یہاں تک جاتا ہے کہ مسلم یونیورسٹی کے طلبا کی یونین کو جتنے جمہوری حقوق ملے ہوئے ہیں کسی دوسری یونیورسٹی کی یونین کو نصیب نہیں ہیں۔ اسے ذاکر صاحب کا فیض کہیے، یا طلبہ کا احساسِ ذمہ داری و فرض شناسی کہ ان کی وائس چانسلرشپ کے زمانے میں طلبہ نے یونین کے راستے سے کوئی ایسا اقدام نہیں کیا، جو ان کے اور اس ادارے کی بہترین توقعات اور روایات کے شایانِ شان نہ ہوتا۔

ذاکر صاحب کے ارد گرد ہر طرح کی مخلوق مل سکتی ہے، سوائے اس نسل کے جسے عرفِ عام میں مصاحب یا درباری کہتے ہیں۔ پہلے کبھی کسی رئیس اور ریاست کا مرتبہ اس پیمانے سے ناپتے تھے کہ اس پر کتنا قرض ہے اور اس کے گرد کتنے مصاحب ہیں۔ رئیس اور ریاست تو اپنی شامتِ اعمال سے ختم ہو گئے، لیکن ہماری شامتِ اعمال سے ان کے آثار یا روایات باقی ہیں، اس فرق کے ساتھ کہ قرض حکومت کے اور مصاحب نیتاؤں کے حصے میں

سنئے۔ ذاکر صاحب کو اچھے لوگوں میں بیٹھ کر اچھی باتیں کرنے کا بڑا شوق اور سلیقہ ہے، بالخصوص طلبہ، اساتذہ
ور اربابِ فن و کمال سے۔ ایسے میں ان کا انداز حاکمانہ ہوتا ہے نہ مربیانہ، بلکہ نہایت درجہ احترام و دلنوازی
۔ اپنی شان کے مطابق بات کرنا سب کو آتا ہے۔ بالخصوص جب وہ شان مشتبہ ہو، لیکن دوسروں کے
از کے، شریفانہ احساس اور اس کی ذہنی و اخلاقی سطح کو ملحوظ رکھ کر اس طرح گفتگو یا پرسشِ احوال کرنا کہ مخاطب
تشفی ہو اور اسے اچھے سے اچھے کام کرنے کی ترغیب ملے، ذاکر صاحب کی سلامت طبع، دلسوزی اور
دانشمندی کی نمایاں دلیل ہے۔ البتہ وہ اس کو اچھا نہیں سمجھتے کہ آدمی کی جو مخصوص ذمہ داری اور فرائض
ہوں، وہ ان سے مختلف، فروتر مسائل پر گفتگو کرے اور اس میں اعانت کا خواستگار، یا داد پانے کا متمنی ہو۔
لیکن اس اچھا سمجھنے یا نہ سمجھنے کی اہمیت اکثر باقی نہیں رہتی، جب گدائے مبرم جن کی بے شمار اقسام ہیں،
اپنے مطالبے کو ان سے منوا کر رہتا ہے۔

ذاکر صاحب کا یہ عمل اکثر ایک فارمولے کی بنا پر ہوتا ہے، جس کا قصہ انھوں نے ایک بار بڑے لطف سے
سنایا تھا۔ ذاکر صاحب جامعہ کے ابتدائی دور میں قرولباغ میں مقیم تھے۔ ان کی اور ان کے رفقا کی زندگی جس
"بے بیغبری وقت" سے گزر رہی تھی، وہ سب جانتے ہیں۔ ایک دن کوئی مولوی صاحب تشریف لائے اور
ذاکر صاحب سے تادیر ان تمام امور پر گفتگو کرتے رہے، جن کا ہر غیر مسلم کو مشرف باسلام ہوتے وقت اقرار کرنا
اور ایمان لانا پڑتا ہے۔ ذاکر صاحب نے ان مواعظ کو اس احترام و عقیدت سے سنا جیسے اس طرح سننا بھی
ایمان کا جزوِ لازم ہو۔ لیکن جب مولوی صاحب نے عقائد میں ایک عمل کا اضافہ کیا یعنی کچھ روپے مانگے، تو
ذاکر صاحب کی سنجیدگی، سراسیمگی میں منتقل ہونے لگی۔ مولوی صاحب نے اسے بھانپ لیا اور بڑی نرمی اور نوازش
سے فرمایا "میں جانتا ہوں، زمانہ سازگار نہیں، زندگی پایدار نہیں۔ مجھے ایسی فرمایش نہیں کرنی چاہیے تھی؛
لیکن اب جب کہ کر چکا، تو اس کو پورا کرنا لازم آتا ہے۔" مولوی صاحب کا مطالبہ کسی نہ کسی طرح پورا کیا گیا۔ یہ فارمولا
تفریح بھی ہے، ٹریجڈی بھی؛ اور ذاکر صاحب ہی جانتے ہونگے کہ کب اور کہاں تک یہ تفریح ہے، اور
کہاں پہنچ کر یہ ٹریجڈی بن جاتا ہے۔

ذاکر صاحب کی "آب و ہوا" میں مصاحب اور درباری پنپ نہیں سکتے۔ جب تک وہ مسلم یونیورسٹی کے
وائس چانسلر رہے، کسی بھلے آدمی کو اس کی شکایت نہیں ہوئی کہ ذاکر صاحب کے گرد ایسے مختلف الاجناع اور
اتنے کثیر المقاصد منصوبے کے اشخاص جمع رہتے ہیں یا ایسے موانع ہوتے ہیں کہ عرضِ حال کا نہ موقع ملتا ہے،

نہ اس کی ہمت ہوتی ہے۔ درباری یا مصاحب دُور دُور تک نظر نہ آتے۔ سبب یہ تھا کہ طالب علم ہوں یا اراکینِ اسٹاف ذاکر صاحب ان سے جس شفقت و عزت سے پیش آتے، اُسی شوق سے یہ بھی ضرور دریافت کرتے کہ اس نے مطالعہ کے لیے کیا مضامین انتخاب کیے ہیں، کیا پڑھا ہے، اور کس ڈھنگ سے پڑھا ہے، فلاں کتاب یا مصنف کے مطالعہ کا موقع ملا ہے یا نہیں۔ اسی طرح اراکینِ اسٹاف سے بھی بعنوانِ شائستہ یہ پوچھتے کہ وہ کیا پڑھاتا ہے، کیا کتابیں، کن مصنفین کی مطالعہ میں رہتی ہیں، نصاب کیا ہے، کیا ہونا چاہیے، شعبہ کی ترقی کی کیا اسکیم پیشِ نظر ہے، کیا مضامین لکھے اور شائع کیے، طلبا اور شعبہ کے رفقائے کار سے کتنا اور کیا ربط ہے، اور اسی طرح کی دوسری باتیں۔ آرٹ ہو یا سائنس، انجینیرنگ ہو یا ڈاکٹری، اسپورٹس ہوں یا صحت و صفائی کے منصوبے، امورِ دین ہوں یا مسائلِ مملکت ان سب پر ذاکر صاحب کی نظر حیرت انگیز حد تک جامع و معتبر ہے۔ اس لیے اصحابِ متعلقہ ان پر تبادلۂ خیالات کرنے کے مواقع یا مواخذے سے حتی الوسع بچنے کی کوشش کرتے، تاوقتیکہ ان کو ان مسائل پر عبور نہ ہوتا اور ان کی خدمات بحیثیت مجموعی قابلِ اعتنا نہ ہوتیں؛ اور یہ وہ مواقع تھے جو درباریوں اور مصاحبوں کے لیے ناسازگار اور ناقابلِ تسخیر تھے۔ پھر بھی یہ اعتراف کیے بغیر چارہ نہیں کہ زمین کتنی ہی سنگلاخ کیوں نہ ہو، شعرائے کرام اشعار نکال ہی لیتے تھے۔

عام طور پر منفی خوبیاں قابلِ لحاظ نہیں ہوتیں مثلاً یہ کہنا کہ فلاں شخص آبرو باختہ، بر خود غلط، ابن الوقت، بدباطن، جھوٹا، بدچلن یا ہرزہ سرا نہیں ہے تو یہ اس شخص کی کوئی تعریف نہیں ہے اس لیے کہ یہ عیوب عام طور پر شریف لکھے پڑھے آدمی میں یوں بھی نہیں ہوتے، نہ ہونے چاہییں۔ لیکن جب بدحالی، بدنظمی اور بے غیرتی عام ہو اور اخلاقی بندشیں تیزی سے ٹوٹ رہی ہوں، اس وقت سلبی صفات ایجابی خوبیوں کی ہم سطح ہو جاتی ہیں، اس لیے کہ ایجابی صفات تقریباً معدوم ہو چکی ہوتی ہیں۔ ذاکر صاحب کی طالب علمی سے آج تک کی زندگی پر نظر ڈالتا ہوں تو کوئی پہلو مجہول یا مبہم نظر نہیں آتا۔ انھوں نے کبھی کوئی بات اضطراراً یا تفریحاً ایسی نہیں کی، جو شرافت و شائستگی کے آئین کے خلاف ہو کسی موقع پر اور کسی حال میں کوئی سخیف یا سوقیانہ کلمہ زبان سے نہیں نکالا۔ اپنی کسی برتری کا بھولے سے بھی اظہار نہیں کیا۔ کسی کی ہتک یا دل آزاری نہیں کی۔ مخالفوں ہی سے نہیں، دشمنوں سے بھی تحمل و تواضع سے پیش آئے۔ اپنی بات منوانے کے لیے نہ گلے پر زور دیا نہ زبان کو آلودہ کیا، بلکہ سنجیدگی اور مساوات کی فضا کو ہر طرح سے برقرار رکھا۔ دوسرں کے نقطۂ نظر کو سمجھنے میں وہ جس ہمدردی، وسیع النظری اور دانشمندی سے کام لیتے ہیں وہ ان کی اعلیٰ ذہنی و اخلاقی قابلیت کا ثبوت ہے۔ آدمیوں کے جنگل میں وہ چند ہی ایسے افراد میں ہیں، جو احساسِ کمتری سے مغلوب ہو کر احساسِ برتری

کی نمائش طرح طرح کی خفیف الحرکتی سے نہیں کرتے۔ ذاکر صاحب ہمیشہ اور ہر حال میں ہر شخص سے خوش ہو کر عزت و محبت سے ملتے ہیں۔ ملنے والے سے کبھی نہ اُکتائینگے کسی بدنصیب کی آبروریزی میں دلچسپی لینا درکنار، اس خیال کو بھی ذہن میں نہ آنے دینگے بلکہ اس کی ہر طرح سے پردہ پوشی کرینگے۔ انھوں نے کبھی احسان نہیں جتایا۔ بظاہر یہ بڑی معمولی بات معلوم ہوتی ہے لیکن اس میں شک نہیں کہ یہ بڑے ظرف وضبط کا کام ہے جیسے جذباتِ غضبیہ و شہوانیہ کو قابو میں رکھنا۔ پوشاک ہیشہ دیسی کپڑے کی سادہ، سجل، ستھری، بیشتر سپید پہنی۔ ان کے جسم پر کبھی نے کاواک، تنگیا، بوسیدہ یا داغدار لباس نہیں دیکھا۔ مہمان کی تواضع و تکریم میں وہ بڑی فیاضی، فخر سے کام لیتے ہیں۔ عزیزوں اور دوستوں کو تحائف دینے اور ان کے لیے پھل اور مٹھائی وغیرہ خریدنے میں روپے کا نہیں، صرف اپنے چاہنے والوں اور عزیزوں دوستوں سے محبت اور ان کے احترام کا خیال رکھتے ہیں، اور یہ باتیں اس وقت سے ہیں جب وہ نہ علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کے وائس چانسلر تھے، نہ بہار کے گورنر، نہ جمہوریۂ ہند کے نائب صدر اور صدر، بلکہ صرف ذاکر صاحب تھے اور آمدنی کے وسائل بہت محدود تھے۔

ذاکر صاحب کو تحریر اور تقریر پر حیرت انگیز قدرت حاصل ہے، ان کے خطبات، تراجم اور مضامین ہمارے علم و ادب میں قیمتی اور مستقل اضافے کی حیثیت رکھتے ہیں۔ انھوں نے بچوں کے لیے بھی کہانیاں اور ڈرامے لکھے ہیں، جو شائع ہو کر مقبول ہو چکے ہیں۔ ذاکر صاحب کا منفرد اسلوب ہے۔ ان کا متوازن، متجسس، شائستہ، شفاف ذمہ گرف ذہن، پاکیزہ، شریفانہ اور نازک احساس، شگفتہ ادبی ذوق، بیدار و تربیت یافتہ شعور، وسیع و متنوع مشاہدہ، علم اور تجربہ، انسانیت سے عشق اور خدائے واحد پر ایمان، ان کی تحریر و تقریر کو غیر معمولی کشش، قوت، حسن اور تاثیر بخشتے ہیں۔ ذاکر صاحب حتی الوسع تحریر و تقریر سے بچتے ہیں، اس لیے کہ ان کاموں کے لیے جتنا وقت یا فرصت درکار ہوتی ہے، وہ ان کو بہت کم میسر آتی ہے۔ ایسے مشاغل کے لیے وہ اسی وقت آمادہ ہوتے ہیں، جب گریز کے سارے دروازے بند ہو جاتے ہیں، چنانچہ یہ کام سخت ذہنی اور جذباتی فشار میں انجام پاتا ہے۔ وہ اصلاً تکمیل پسند ہیں، اس لیے خود اپنے کاموں سے بہت کم مطمئن ہوتے ہیں۔ بڑے ذہن کا احساس اکثر یہی ہوتا ہے۔ انھوں نے جو کچھ اور جتنا کچھ لکھ دیا ہے، وہ اپنے موضوع پر اجتہاد و استناد کا درجہ رکھتا ہے۔ سادگی، اعتقاد اور جوش جو اچھی ادبی تحریر کی اہم خصوصیات بتائی جاتی ہیں، ذاکر صاحب کی تحریر و تقریر میں ان کا بڑا اچھا اظہار و امتزاج ملتا ہے۔ وہ حشو و زوائد سے یکسر پاک ہوتی ہیں اور پڑھنے اور سننے والے کو ہمیشہ ایک نئے خیال انگیز اور قیمتی تجربے سے آشنا

کرتی ہیں، جس سے تعمیری و تخلیقی فکر و عمل کی کتنی راہیں کھلتی اور روشن ہوتی ہیں۔ کتنے مختلف النوع مواقع اور مشکل، نازک اور خصوصی موضوعات پر کس کثرت سے ذاکر صاحب کو تقریر کرنی پڑتی ہے، لیکن ہمیشہ ایسا معلوم ہوا کہ انھوں نے نئی اور وقیع بات کہی۔ یہ فن اور فیض کم کسی کے نصیب میں آیا ہے۔

دیکھنا یہ ہے کہ اب کس کو ندا کی آواز پر وہ کدھر اور کہاں جاتے ہیں۔ سعدیؒ کا دیدہ و دل بہرحال ان کے ہمراہ اور جگرؔ کا یہ شعر زبان پر رہے گا۔

نیست بر شب بخیر اے ساقی

بزمِ جم کیا ہے، ساغرِ جم کیا!

●●

ذاکر صاحب اور تعمیرِ جامعہ

پروفیسر محمد مجیب
جامعہ ملیہ اسلامیہ
جامعہ نگر۔ نئی دلّی

محمد مجیب

ذاکر صاحب اور تعمیر جامعہ

مجھے حال ہی میں معلوم ہوا ہے کہ جامعہ ملیہ کو قائم کرنے کی تحریک قوم کے ان رہنماؤں نے نہیں کی تھی جن کے نام اس سلسلے میں بتائے جاتے ہیں۔ مہاتما گاندھی استادوں اور طالب علموں کو اس پر آمادہ کرنے کے لیے کہ وہ سرکاری درسگاہوں کو چھوڑ دیں، ملک کا دورہ کر رہے تھے۔ ایک خاص تاریخ کو وہ علی گڑھ آنے والے تھے اور یونین میں ان کی تقریر ہونے والی تھی۔ ذاکر صاحب، جو اس وقت آدھے طالب علم، آدھے اُستاد تھے اور طالب علموں میں ممتاز اور ان کے خاص گروہ میں ہر دل عزیز تھے، چاہتے تھے کہ اس جلسے میں ضرور شریک ہوں۔ لیکن انھیں اپنے علاج کے لیے دلّی بھی آنا تھا، جہاں وہ ڈاکٹر انصاری مرحوم سے وقت لے چکے تھے اور اتفاق سے جو تاریخ انھوں نے دلّی جانے کے لیے مقرر کی تھی، اسی تاریخ کو علی گڑھ میں مہاتماجی کی آمد ہوئی۔ انھوں نے بہت کوشش کی کہ جلسے کا وقت ایسا طے ہو کہ وہ دلّی سے واپس آکر اس میں شریک ہوسکیں، مگر جب وہ اسٹیشن پہنچے، تو ان کے کئی دوست ان کے استقبال اور انھیں یہ خوشخبری سنانے کے لیے آئے ہوئے تھے کہ مہاتماجی کی تقریر کا کوئی اثر نہیں ہوا۔ مہاتماجی کی تقریر کا بنارس ہندو یونیورسٹی کے طالب علموں اور اُستادوں پر بھی کارگر اثر نہیں ہوا تھا، لیکن وہاں پنڈت مدن موہن مالویہ جلسے میں موجود تھے۔ علی گڑھ میں کوئی بات آداب کے خلاف جلسے میں تو نہیں ہوئی، البتہ جلسے کے بعد مہاتماجی کا بہت مذاق اُڑایا گیا۔ ذاکر صاحب علی گڑھ اسٹیشن پر اُترے، تو مذاق اُڑانے کا سلسلہ جاری تھا اور اس میں ان کے بعض اپنے دوست بھی شریک تھے۔

ذاکر صاحب کو اس وقت تک مہاتما گاندھی سے کوئی خاص عقیدت نہیں تھی۔ مہاتماجی نے اپنی اخلاقی حکومت رفتہ

رفتہ قائم کی؛ پہلے ان کے ماننے والے بہت کم تھے، وقت کے ساتھ بڑھتے گئے۔ مسلمان تقریروں میں جس اندازِ بیان کو پسند کرتے تھے، اسے دیکھتے ہوئے اس کا امکان بہت کم تھا کہ مسلمانوں میں وہ اپنی قوتِ بیان کی وجہ سے اثر پیدا کر سکیں اور ہمیں علی گڑھ کے ان طالب علموں کو قصوروار نہیں ٹھہرانا چاہیے، جنھیں ان کی تقریر سُننے کے بعد ان سے عقیدت پیدا نہیں ہوئی۔ لیکن تمسخر اور تحقیر کے جس انداز سے مہاتما جی کی تقریر اور ان کے مقصد پر فقرے چست کیے گئے، اس سے ذاکر صاحب کو بہت تکلیف ہوئی۔ ایسی فضا میں جیسی کہ اس وقت علی گڑھ میں تھی، اعتراض یا نصیحت کرنا یا سیاست اور تہذیب کا دوسرا رُخ پیش کرنا بیکار تھا؛ پھر بھی ذاکر صاحب اگلے دن اس جلسے میں گئے، جس میں طالب علم مہاتما جی کی اس تحریک پر بحث کرنے والے تھے کہ اُستاد اور طالب علم سرکاری درسگاہوں کو چھوڑ دیں۔ انھیں بخار تھا اور وہ بحث میں حصہ نہیں لینا چاہتے تھے، مگر اس فریق کی تائید کیے بغیر نہ رہ سکے جو مہاتما گاندھی کی تحریک کے موافق تھا۔ اسی فریق کی مخالفت میں کسی نے طعنہ کے انداز میں کہا کہ جو لوگ موجودہ درسگاہوں کو چھوڑنے کی تلقین کر رہے ہیں، انھیں یہ بھی تو بتانا چاہیے کہ ان درسگاہوں کو چھوڑنے والے جائیں کہاں؟ یہ علی گڑھ کے مقابلے میں ایک قومی درسگاہ قائم کرنے کا چیلنج تھا، جسے ذاکر صاحب نے دل میں قبول کر لیا۔ وہ دلّی آئے اور حکیم اجمل خاں مرحوم اور دوسرے لیڈروں سے مل کر انھیں یقین دلایا کہ علی گڑھ میں ایک قومی درسگاہ قائم کی جا سکتی ہے اگر قوم کے رہنما ان استادوں اور طالب علموں کو سہارا دیں جو اس میں تعلیم دینے اور تعلیم پانے کے لیے تیار ہیں۔ قومی لیڈر بغاوت کے ایسے ہی آثار کے تو منتظر تھے۔ انھوں نے بہت گرمجوشی کے ساتھ ایک قومی درسگاہ قائم کرنے کی تجویز کو اپنا لیا؛ اور ۲۹ اکتوبر ۱۹۲۰ء کو جامعہ ملیہ اسلامیہ وجود میں آگئی۔

جامعہ میں ذاکر صاحب کا کام فروری مارچ ۱۹۲۶ء سے شروع ہوا۔ اس وقت عبدالمجید خواجہ صاحب مرحوم شیخ الجامعہ تھے اور جامعہ کو علی گڑھ سے دہلی منتقل کیا جا چکا تھا۔ اکتوبر ۱۹۲۰ء سے اس وقت تک یہ بات رفتہ رفتہ ظاہر ہو گئی تھی کہ جامعہ میں کون بغیر شرط کے کام کرنے پر تیار ہے، کون نہیں ہے؛ اور ان شرطوں میں جن کے بغیر کام کرنا شرط تھا ایک یہ بھی تھی کہ چاہے جامعہ کے مقصد پر گفتگو اور بحث کی جائے، اس کے کاموں کو لاحاصل قرار دے کر اسے چھوڑا نہ جائے۔ غالباً اکتوبر ۱۹۲۰ء اور ستمبر ۱۹۲۳ء کے درمیانی زمانے میں یہ بات واضح ہو گئی کہ جامعہ کی غیر مشروط خدمت کرنے والوں میں سب سے زیادہ صلاحیت ذاکر صاحب میں ہے؛ اور انھوں نے جرمنی سے واپسی پر

شیخ الجامعہ کے فرائض بھی اس طرح انجام دینا شروع کردیے، گویا وہ رخصت سے واپس آئے ہوں۔
جامعہ میں اس وقت تھا کیا؟ اسکولوں اور کالجوں کو ملا کر قریب ۸۰ طالب علم اور پچیس تیس اُستاد جن میں سے ہر ایک کی اپنی جداگانہ شخصیت اور نفسیاتی مسائل تھے۔ ایک بیرک نما عمارت ہوسٹل اور بیشتر اُستادوں کے رہنے کے لیے تھی اور کتاب خانے، دفتروں اور کلاسوں کے لیے تین اور کرایے کی عمارتیں جن میں سے دو کے ساتھ چند کوٹھریاں تھیں۔ مہاتما جی جامعہ کے علی گڑھ سے منتقل ہوتے وقت ایک سال کا خرچ دے چکے تھے۔ اس کے بعد سے جامعہ کی مالی ضرورتوں کو پورا کرنا، امیر جامعہ حکیم اجمل خاں مرحوم نے اپنے ذمّے لیا تھا۔ طالب علموں کی تعداد ایک معمولی مدرسہ سے بھی کم تھی، مگر ۱۹۲۶ء کے شروع کے طالب علموں میں سے بیشتر اور استادوں اور کارکنوں میں سے تقریباً سب ایسے تھے، جو اس وقت جب علی گڑھ میں جامعہ کو بند کرنے کا مسئلہ زیر غور تھا، اس کا اعلان کر چکے تھے کہ وہ جامعہ کو بند نہ ہونے دیں گے چاہے لیڈروں میں سے کوئی بھی ان کا سرپرست اور مددگار بننے کو تیار نہ ہو۔ یہی عزم جامعہ کا اصل سرمایہ تھا، اسی کے بل پر اپنے آپ کو اور دوسروں کو یقین دلاتا تھا کہ جامعہ ملیہ آزاد قومی تعلیم کا نمونہ اور تعلیم کی ایک نئی تحریک کا پیش خیمہ ہے۔

کسی تاریخی شخصیت کے عمل کو سمجھنے کے لیے سب سے مناسب طریقہ یہ ہے کہ ہم اپنے آپ کو اس کی جگہ پر تصوّر کریں اور تمام حالات اور تمام لوگوں کو نظر میں رکھ کر سوچیں کہ ہم ہوتے تو کیا کرتے۔ اپنے آپ کو اس "مسند" پر تصوّر کیجیے، جس پر ذاکر صاحب صبح آٹھ بجے سے سہ پہر ساڑھے چار پانچ بجے تک بیٹھتے تھے۔ بعض اُستادوں کا دستور ہے کہ گھنٹہ خالی ہوا، تو آ کر شیخ الجامعہ کے دفتر میں بیٹھ جائینگے اور ادھر اُدھر کی باتیں، یعنی گپ کرینگے۔ یہ بزرگ ہیں، ان کا لحاظ کرنا ضروری ہے؛ خود ان سے کام کی بات کی نہیں جا سکتی؛ ان کی موجودگی میں بھی وہی باتیں ہو سکتی ہیں، جن سے ان کو دلچسپی ہو۔ ان کے علاوہ جو لوگ ملنے آتے ہیں، وہ یا تو ضرورت بیان کرکے روپے کا مطالبہ یا ساتھیوں میں سے کسی کی شکایت کرتے ہیں۔ آمدنی کا ذریعہ بس یہ ہے کہ کسی فرض شناس باپ نے بیٹے کی فیس بھیج دی یا مکتبہ کی کچھ کتابیں بک گئیں۔ حکیم اجمل خاں مرحوم کو جامعہ کی خراب مالی حالت کا بڑا دکھ ہے، مگر ان سے اصرار کے ساتھ کہا بھی نہیں جا سکتا کہ جو کچھ کرنا ہے جلد کیجیے۔ وہ ضرور سوچتے رہتے ہیں کہ کیا کرنا چاہیے؛ کس سے، کس وقت اور کہاں ملنا چاہیے؛ اصول اور عقیدے کی خلاف ورزی کیے بغیر جامعہ کی قوم پرستی اور حکومت دشمنی سے کس طرح نظر اور

توجہ ہٹا کر جامعہ کی اہمیت کو واضح کرنا چاہیے ؛ جامعہ کی نازک مالی حالت پر پردہ ڈال کر کس طرح دینے والے کو یقین دلانا چاہیے کہ اس کا روپیہ ایک ترقی پذیر کام میں صرف ہوگا۔ ان سب باتوں کے بارے میں غور کرنے کے لیے ملاقات کی ضرورت ہے، اور اس وقت بڑے آدمیوں سے ملنے کی یہی صورت ہے کہ ان کی مصاحبت کی جائے۔ حکیم صاحب جب کبھی بلا بھیجتے ہیں، تو امید بندھتی ہے کہ روپے کا کچھ انتظام کیا جائیگا، مگر نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ مشورے کے لیے وقت نہیں ملا، اس لیے کہ حکیم صاحب کی ذمہ داریاں اور مجبوریاں بہت ہیں اور جانے آنے میں اپنی جیب سے کچھ خرچ ہوگیا۔ حکیم صاحب جن لوگوں سے روپیہ حاصل کرنے کے خیال سے ملاتے ہیں، ان کے پاس غریب بن کر جائیے تو ان کی نظروں سے گر جائینگے، اور بے غرض بن کر خودداری کے ساتھ ملیے تو انھیں جامعہ کی ضرورتوں کا احساس نہ ہوگا۔ اگر کسی کو جامعہ بلانا اور جامعہ کے کام دکھانا ہو تو کیا کیجیے گا؛ جامعہ میں دکھائیے گا تو کیا دکھائیے گا، اور جلسے اور نمائش میں کچھ خرچ کرنا ہوا تو وہ کہاں سے آئے گا۔ پھر لوگ ہیں کہ وقت بے وقت تقاضا کرتے رہتے ہیں کہ کہیں سے کچھ لائیے تو کام چلے؛ گویا جامعہ وہ ہیں اور ان کی ضرورتیں۔ کبھی مشورہ کیجیے کہ جامعہ کو ترقی دینے کے لیے کیا کرنا چاہیے، تو سب کہتے ہیں کہ یہ باتیں تو آپ ہم سے بہتر سوچ سکتے ہیں؛ ایک دو ایسے بھی ہیں جو سمجھتے ہیں اور جوش آجاتا ہے، تو کہہ بھی دیتے ہیں کہ جامعہ کے کاموں کو ترقی دی جاسکتی ہے، روپیہ مل سکتا ہے، اگر چندہ جمع کرنے کی اسکیم بنائی جائے؛ اور شیخ الجامعہ صاحب دفتر میں بیٹھے رہنے کے بجائے چندہ جمع کرنے میں اپنا وقت صرف کریں۔

آپ کہہ سکتے ہیں کہ یہ سب کچھ سہی، مگر جامعہ کا ایک اعلیٰ دینی اور قومی مقصد بھی تو تھا، جس کی خاطر ہر طرح کی مصیبتیں برداشت کی جاسکتی تھیں۔

جامعہ کو قائم کرنے کا ایک مقصد علم کو دین کے رنگ میں رنگنا تھا، اس مقصد کے حاصل کرنے کے لیے بنیادی شرط یہ تھی کہ دین کا تصور واضح ہو اور فنِ تعلیم کے ایسے ماہر موجود ہوں جو علم کو دین کا اور دین کو علم کا رنگ دے سکتے ہوں۔ لیکن دین کا تصور واضح کرنے کا حوصلہ کون کرسکتا ہے؟ عربی اور دینیات کے استادوں میں سے ایک بزرگ وہابی خیال کے تھے وہ پنج وقتہ نماز اور روزے کی پابندی کے علاوہ سر منڈا رکھنا، لبیں کتروانا اور ٹخنے سے اونچا پائجامہ پہننا لازمی سمجھتے تھے۔ وہ نامحرم عورتوں کی طرف دیکھنے یا ان سے ہاتھ ملانے کو اتنا برا خیال کرتے تھے کہ ایک موقع پر مسز نائیڈو انتہائی کوشش کے باوجود انھیں آمادہ نہ کر سکیں کہ وہ ان کی طرف دیکھیں۔ ایک اور مرتبہ جلسے میں جب مرحومہ بیگم بھوپال سے ان کا تعارف کرایا گیا اور بیگم صاحبہ

نے مصافحہ کے لیے ہاتھ بڑھایا تو انھوں نے یہ کہہ کر مصافحہ کرنے سے انکار کر دیا کہ میں نامحرم عورتوں سے ہاتھ ملانا غلط سمجھتا ہوں۔ ایک دو شیعی اور غیر مسلم استادوں کو چھوڑ کر باقی سب سُنّی حنفی تھے، جن میں سے بعض ہر وقت اسلام کی بات کرتے تھے، اگرچہ خود روزے نماز کے زیادہ پابند نہ تھے۔ بعض دوسرے روزے نماز کے پابند تھے لیکن اسلام کی بات کم کرتے تھے۔ غرض جسے عام طور پر دینداری کہتے ہیں، اس کی مثال پیش کرنے کا شوق کسی کو نہ تھا۔ ایسی حالت میں زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا تھا کہ جامعہ میں بچوں کو اچھے مسلمان بنانا سکھایا جاتا ہے۔ دوسری طرف فنِ تعلیم سے واقفیت رکھنے والے استاد بھی نہیں تھے! دینیات کے نصاب میں نئے تجربے کیے بھی جاتے تو شاید اس سے کوئی خاص فائدہ نہ ہوتا، اس لیے کہ دینیات کے اُستاد صرف پُرانے ڈھنگ پر تعلیم دے سکتے تھے۔ گویا جامعہ کی تعلیم کو دین اور علم کو سمونے کا ایک تجربہ ثابت کرنا تقریباً ناممکن تھا اور دین اور ملت سے دلچسپی رکھنے والے وہ مسلمان جن کی دولت سے مدد حاصل کی جا سکتی تھی، جامعہ کے قومی رنگ کو ناپسند کرتے تھے اور اس سے الگ ہی رہنا چاہتے تھے۔

جامعہ کا دوسرا مقصد تعلیم کی ایک نئی تحریک شروع کرنا تھا، جس کا سارے ملک کی زندگی پر اثر پڑے۔ یہ کام بعد کو بنیادی تعلیم اور بالغوں کی تعلیم کے سلسلے میں ہوا۔ ۱۹۲۶ء میں پہلے کی ایک تجویز کے آثار نظر آتے تھے کہ جامعہ میں صنعتی تعلیم دی جائے۔ ان آثار میں دو ہینڈ پریس، ایک کاتب، ایک مصلح سنگ اور ایک پریس مین تھا۔ کچھ اور سامان تھا، جس سے خیال ہوتا تھا کہ فوٹوگرافی سکھانے کی اسکیم بھی ذہن میں تھی۔ مگر سامان سب اَنمل بے جوڑ تھا؛ کچھ تالے اور اوزار قفل سازی کی اسکیم کی یادگار تھے۔ جامعہ میں بعض لوگ تھے، جن کے نزدیک سب سے اہم کام شبینہ مدرسے قائم کرنا تھا؛ بعض جامعہ کے مدرسوں کے نمونے پر دوسرے مدرسے کھولنا چاہتے تھے؛ جامعہ کی ایک شاخ رنگون میں تھی، ایک نیا مدرسہ باڑہ ہندو راؤ (دلّی) میں قائم کیا گیا تھا۔ کچھ لوگ ان تجربوں کو بڑی اہمیت دیتے تھے، مگر انھیں تجربوں پر جامعہ میں لوگ ہنستے بھی تھے۔

یہ ہیں وہ حالات جنھیں ذاکر صاحب کی شخصیت کے سمجھنے کے لیے نظر میں رکھنا چاہیے۔ اب اسی سمجھنے کی کوشش کی تکمیل کے لیے حالات کو ذاکر صاحب کی نظروں سے دیکھیے۔ کسی کے دل میں گھس کر ساری حقیقت معلوم کر لینا ممکن نہیں ہے اور کوئی شخص خود اپنا سارا حال بتانا چاہے، تو بھی شاید نہ بتا سکے گا۔ لیکن ذاکر صاحب اور جامعہ کے تعلق کی کہانی خود ان کی زبانی بیان ہوتی تو شاید اس طرح سے ہوتی:

"جامعہ قائم ہو گئی ہے، اسے قائم رکھنا ہے، ہر حال میں قائم رکھنا ہے۔ اس کے لیے روپے کی ضرورت ہے، کام کرنے والوں کی ضرورت ہے، مگر سب سے زیادہ صبر اور ہمت کی ضرورت ہے؛ ایسے صبر کی نہیں جو آدمی میں صرف برداشت کی طاقت پیدا کرے، بلکہ ایسے صبر کی جو عزم کی صورت بن جائے، حالات پر غالب آنا سکھائے، جو موجود ہو، محسوس نہ ہو، جیسے صوفیوں کا فاقہ، کہ چہرے کو رونق اور دل کو سرور بخشتا تھا۔ ہاں، اور ہمت بھی ایسی چاہیے جو خود اپنے اندر روانی کی طاقت پیدا کرے؛ کسی شخص، کسی امید، کسی خیال کی دست نگر نہ ہو؛ جو پرند کی طرح سرسبز باغ اور ویرانہ ——— دونوں کے اوپر سے آزادانہ اڑتی ہوئی گزر سکے؛ جسے اپنی آزمایش (اپنی آزمایش) کے لیے مخالفوں کی تلاش نہ ہو، بلکہ جو لطف اور مروّت بن کر مخالفوں کو دوست بنا لے؛ جو دُنیاوی حیثیت اور اقتدار رکھنے والوں کے سامنے سر کو نہ جھکنے دے، مگر ان کی کوتاہیوں سے بیزار نہ ہونے دے اور ان سے مصلحت اور تہذیبی حسن کے ساتھ اپنا کام نکالنے کے طریقے بتاتی رہے۔ جامعہ میں جو لوگ ہیں ان سے صبر اور ہمت کا ذکر کیا جائے، تو نہ معلوم کیا سمجھیں گے، وہ تو چاہتے ہیں کہ انھیں مطمئن رکھا جائے۔ انھیں مطمئن رکھنے کے لیے خود مجھے ہر وقت مطمئن اور مطمئن ہی نہیں، تازہ دم معلوم ہونا چاہیے۔ وہ اگر اس بات پر خفا ہوں کہ میں روزمرّہ کے کاموں میں لگا ہوں، تنخواہوں کے لیے روپیہ لانے کی دوڑ دھوپ سے بچتا ہوں، تو کچھ بہت ہرج نہیں؛ اس سے میرا اپنا اطمینان ظاہر ہوتا ہے ——— روپیہ کے لیے بہرحال موافق حالات کا انتظار کرنا ہے، لیکن لوگوں کو مطمئن رکھنے کی اور تدبیریں بھی ہو سکتی ہیں۔ ایک تدبیر یہ ہے کہ نئے کام کا یا پرانے کاموں کو بہتر کرنے کا کوئی خیال ذہن میں آتا ہے ——— اور شکر ہے کہ ایسے خیال مسلسل ذہن میں آتے رہتے ہیں ——— تو جو بھی ملتا ہے، اس سے اپنے خیال کو بیان کرتا ہوں، اسے دعوت دیتا ہوں کہ اس خیال کو عمل میں لائے یا مجھے مشورہ دے کہ اسے کس طرح سے عمل میں لایا جائے۔ دراصل یہ اس لیے کرتا ہوں کہ اپنی طبیعت سے مجبور ہوں اور اس کا حساب نہیں رکھتا کہ کتنے خیال بیان ہو کر بھلا دیے گئے۔ مگر اس کا مجموعی اثر جامعہ والوں پر یہ پڑتا ہے کہ ہر ایک جامعہ کے کاموں کو ترقی دینے کی فکر میں اُلجھا رہتا ہے اور سمجھتا ہے کہ اگر وہ فکرمند نہ رہا تو جامعہ ———

نہ چل سکیگی۔ اگر جامعہ والوں میں سے کوئی اپنے شوق سے کسی کام کو کرنا چاہتا ہے، تو میں اس کی ہمت افزائی کرتا ہوں، اس لیے کہ کوئی کام بھی جم جائے تو اس سے مفید نتیجے نکل سکتے ہیں؛ اور اگر کوئی ارادہ غلط ہو تو بہتر ہے کہ ارادہ کرنے والا خود اپنی غلطی کو محسوس کرے۔

"جامعہ والے مجھ سے اگر ایک دوسرے کی شکایت کرتے ہیں اور محاسب کے طریق کار سے سب بیزار ہیں۔ مجھے معلوم ہے کہ کون کتنے پانی میں ہے۔ جس انداز سے کوئی بات شروع کرتا ہے، میں بھانپ لیتا ہوں کہ اس کا اصل مدعا کیا ہے؛ لیکن یہ بھی جانتا ہوں کہ جامعہ میں جیسے لوگ ہیں بہت غنیمت ہیں۔ ان کو جامعہ سے محبت ہے؛ ان پر بھروسہ کیا جا سکتا ہے کہ جامعہ کو نہ چھوڑیں گے؛ اور تھوڑی سی ہمدردی اور ہمت افزائی انھیں ہر طرح کی مصیبتیں برداشت کرنے پر آمادہ کر سکتی ہے۔ اب یہ میرا فرض ہے کہ جس میں جیسی صلاحیت ہے ویسا اس سے کام لوں؛ اور جس میں کوئی صلاحیت نہ ہو اسے بھی مصروف رکھوں۔۔

"یہ لوگ بہت پریشان ہوتے ہیں، تو ایک دوسرے سے، اور مجھ سے، پوچھنے لگتے ہیں کہ جامعہ کا مقصد کیا ہے۔ میں موقع کی مناسبت سے کوئی جواب دے دیتا ہوں، یا مقصد طے کرنے کی ذمے داری انھیں پر ڈال دیتا ہوں۔ خدا نے ذہانت دی ہے، بیان کی قوت دی ہے؛ مجھے یقین ہے کہ جامعہ رفتہ رفتہ ترقی کرتی رہے گی اور یہ یقین اتنا پختہ ہے کہ اپنے اوپر ہنس لیتا ہوں؛ اور جب دل بھر آتا ہے تو دوسروں کو رلا سکتا ہوں۔ خوب ہے جامعہ کی زندگی، کہ اس میں ستر فاقے کا مزہ بھی ہے اور ستر عبادت کا بھی۔۔۔۔۔"

جس شخص نے بیس برس سے زیادہ ایک ارادے کی رہنمائی کی ہو، اس کے علاوہ بنیادی تعلیم کو بڑے وسیع پیمانے پر رواج دیا ہو اور غالباً بلا استثنا ہر ایک کو جو اس سے ملا، اپنی قابلیت سے متاثر کیا ہو، خود اس کی مردم شناسی پر شبہہ کرنا کچھ عجیب سا معلوم ہوتا ہے۔ مگر بہت سے لوگوں پر جنھوں نے اپنی شخصیت اور قابلیت کی بنا پر غیر معمولی امتیاز حاصل کیا، ایسا ہی شبہہ کیا جاتا رہا ہے۔ بات شاید یہ ہے کہ مردم شناسی کی کمی کا الزام لگانے والے خود مردم شناس نہیں ہوتے یا قابلیت اور دوسری خوبیوں میں اپنے آپ کو کسی سے کم نہیں سمجھتے۔ اس لیے انتخاب کی نظر چاہے جس پر پڑے، وہ کہتے ہیں کہ غلط شخص پر نظر پڑی؛ پھر وہ یہ بھی نہیں سوچتے کہ انتخاب کرنے والے کو آزادی کتنی ہے اور انتخاب کے لیے اسے آدمی کتنے ملے تھے۔ ذاکر صاحب سے اس رائے میں جامعہ والے

سب اتفاق کرتے تھے کہ جامعہ کے تمام شعبوں اور تمام کاموں کو بڑھنا اور اس طرح ترقی کرنا چاہیے کہ وہ قوم کی نظروں کے سامنے آئیں اور قوم کو جامعہ کی طرف متوجہ کریں، لیکن وسائل اتنے نہیں تھے کہ ہر شعبے کی ترقی کے لیے ایک ساتھ انتظام کیا جا سکے؛ اس لیے یہ طے کرنا ضروری تھا کہ ترقی کی کوشش کہاں سے شروع کی جائے۔ کوشش کو محدود کرنے کا مطلب یہ تھا کہ وسائل جتنے بھی تھے، بیشتر اسی میں لگائے جائیں۔ اس کا لازمی نتیجہ یہ نکلتا تھا کہ اس خاص شخصیت کے مطالبوں کو جس کے سپرد کوئی نیا کام کیا گیا ہو، دوسروں کے مطالبوں پر ترجیح دی جائے۔ یہ بات ظاہر ہے، ان لوگوں پر گراں گزرتی تھی، جن کو وسائل کی کمی کے سبب پہلے بھی کافی نہیں ملتا تھا۔

ذاکر صاحب کی ایک ابتدائی تجویز یہ تھی کہ بچوں کے لیے کتابچے لکھے جائیں؛ اس غرض سے مکتبہ کو روپیہ دیا جائے اور اس کا کام جامعہ کے دفتر سے الگ کیا جائے۔ مکتبہ کو کاروباری طریقے پر چلانے کے لیے حامد علی خاں مرحوم سے زیادہ موزوں شخص اُس وقت جامعہ میں کوئی نہیں تھا؛ لیکن جامعہ کی بھائی چارہ کی فضا میں کاروباری طریقے کو برتنے سے خاصی کشمکش پیدا ہوئی، اگرچہ یہ بات بھی صاف تھی کہ مکتبہ کسی اور طریقے پر کامیابی کے ساتھ چلایا نہیں جا سکتا تھا۔ ذاکر صاحب کی اسی دور کی ایک اور تجویز یہ تھی کہ مدرسۂ ابتدائی کو نمونہ کا مدرسہ بنایا جائے۔ اس کے لیے کسی اُستاد کو کسی اچھے اُستادوں کے مدرسے میں تربیت کے لیے بھیجنے اور اس کے بعد مدرسۂ ابتدائی اس کے سپرد کرنے کی ضرورت تھی۔ ذاکر صاحب کی نظر انتخاب عبدالغفار مدھولی صاحب پر پڑی، جنھیں شاید اور کوئی شخص بھی اس فریضہ کے لائق نہ سمجھتا، لیکن تجربے نے ثابت کر دیا کہ اس سے بہتر انتخاب نہیں کیا جا سکتا تھا۔ عبدالغفار صاحب موگا بھیجے گئے؛ وہاں انھوں نے مدرسے کے اُستادوں کو اپنی محنت اور شوق سے حیرت میں ڈال دیا۔ تعلیم سے فارغ ہونے کے بعد جب وہ مدرسۂ ابتدائی کے نگران مقرر ہوئے، تو ان کے شوق اور انہماک نے مدرسے کو کہیں سے کہیں پہنچا دیا۔ لیکن ایک اُستاد پورا مدرسہ نہیں بن سکتا، استادوں کی بہر حال ضرورت تھی۔ مدرسۂ ثانوی کے ایک اُستاد سے کہا گیا کہ وہ ابتدائی میں بھی پڑھایا کریں، تو انھوں نے اسے اپنی شان کے خلاف سمجھا: اور ان کی ضد میں خود ذاکر صاحب نے ابتدائی کے ایک کلاس کو پڑھانا شروع کر دیا۔ دوسری طرف عبدالغفار صاحب کی باضابطگی ایسی تھی کہ کوئی اُستاد ان کے معیار پر پورا نہیں اترتا تھا۔ ایک مرتبہ ذاکر صاحب کسی جلسے کی صدارت کے لیے چند منٹ دیر سے پہنچے، تو انھوں نے دیکھا کہ جلسہ شروع ہو گیا ہے اور اس کی صدارت کوئی اور کر رہا ہے۔ ذاکر صاحب

اس سے بہت متاثر ہوئے اور عبدالغفار صاحب کی قدر ان کی نگاہوں میں بہت بڑھ گئی؛ مگر جامعہ میں مُروّت اور رعایت کی جو فضا تھی اس میں عبدالغفار صاحب کی باضابطگی کو سراہنے والے بہت کم تھے۔ عبدالغفار صاحب چند سال بعد نگرانی سے علیحدہ ہو گئے، ایک استاد کی طرح پہلی یا دوسری جماعت کو پڑھاتے رہے۔ ابتدائی مدرسے کی حالت بھی بگڑی کبھی سدھر گئی؛ مگر جو جان عبدالغفار صاحب نے اس میں ڈال دی تھی وہ آج تک باقی ہے۔ تیسرا نمایاں کام جو اس ابتدائی دور میں ہوا، ایک شعبے کا قیام تھا جو ہمدردانِ جامعہ کہلاتا تھا اور اس کا مقصد جامعہ کے لیے چندہ جمع کرنا تھا۔ معلوم نہیں یہ تجویز ذاکر صاحب کی تھی۔ مرحوم شفیق الرحمٰن قدوائی کی۔ یہ بہت کامیاب ہوئی اور روپیہ جمع ہونے کے علاوہ اس شعبے کی بدولت جامعہ کا سارے ملک میں چرچا ہو گیا۔ مگر اس کے لیے ضروری تھا کہ جامعہ کے استاد چندہ جمع کرنے کے کام میں شریک ہوں۔ مرحوم شفیق صاحب کی شخصیت ایسی تھی کہ وہ سب سے اپنا کام کرا لیتے تھے، پھر بھی یہ سوال ہر وقت ابھرتا رہتا تھا کہ استاد چندہ جمع کرنے کے کام میں لگے رہیں یا تعلیم کا کام کریں۔ غالباً خود ذاکر صاحب کو وہ دوڑ دھوپ پسند نہ تھی جو بہت سے لوگوں سے چھوٹی چھوٹی رقمیں جمع کرنے کے لیے لازمی ہوتی ہے۔ اس میں اصل آزمائش صبر اور استقلال یا "ہمت" کی ہوتی ہے، شخصیت کے اثر کی نہیں ہوتی۔ جامعہ کا کام سیٹھ جمال محمد مرحوم کے عطیے اور حیدرآباد کی گرانٹ کی بدولت چلا۔ عطیہ اس تعلق کی وجہ سے دیا گیا جو سیٹھ صاحب کو حکیم اجمل خاں صاحب مرحوم سے تھا۔ حیدرآباد کی گرانٹ منظور کرانا اور ایک مرتبہ بند ہو جانے کے بعد پھر اسے جاری کرانا ذاکر صاحب کا کام تھا۔ اس کے بعد بھی جو بڑی بڑی رقمیں ملیں، وہ بھی انھیں کے اثر، موقع شناسی اور مصلحت اندیشی کی بدولت ملیں۔ اس معاملے میں بھی شخص اور موقع کا انتخاب انھوں نے اپنی صوابدید کے مطابق کیا، اور جامعہ والوں کی یہ شکایت سنتے رہے کہ وہ چاہیں تو بہت روپیہ جمع کر سکتے ہیں؛ نہ معلوم کیوں نہیں کرتے۔

دراصل اس میں قصور جامعہ والوں ہی کا نہیں تھا۔ ذاکر صاحب کی شخصیت کا کچھ ایسا اثر تھا، مشورہ دل اور نکتوں میں وہ اس طرح حاوی رہتے کہ سب کا میلان خود بخود اس طرف ہو گیا کہ ہر مشکل کو حل کرنے کا اہل اور اس لیے ذمہ دار انھیں کو بنا دیں۔ جب رفتہ رفتہ جامعہ کے اپنے مفاد کے لیے یہ ضروری ہو گیا کہ وہ ایسے کاموں میں لگیں جو جامعہ کے کام نہیں کہے جا سکتے تھے، تو ایک بے چینی سی پیدا ہو گئی۔ ذاکر صاحب کو علی گڑھ کے معاملات سے دلچسپی تھی، اس کی وجہ سے ان کے خاص لوگوں سے تعلقات بڑھے اور ان کی مصلحت اندیشی، حاضر جوابی اور ذاتی اوصاف کا ایسے حلقوں میں چرچا ہوا، جہاں شاید جامعہ کا کسی اور سلسلے سے

ذکر نہ آتا۔ ۱۹۳۴ء میں وہ اُستادوں کی ایک کانفرنس کے صدر منتخب ہوئے اور ان کے خطبۂ صدارت نے لوگوں کی آنکھیں کھول دیں۔ ان سے ملاقات کرنے اور ان سے تقریروں کی فرمایشیں کرنے والوں کی تعداد بہت بڑھنے لگی۔ اکتوبر ۱۹۳۷ء میں وردھا میں وہ کانفرنس ہوئی، جس میں مہاتما گاندھی نے بنیادی قومی تعلیم کی تجویز پیش کی۔ ذاکر صاحب بھی اس کانفرنس میں شریک ہوئے؛ ان کے جوہر دیکھ کر مہاتما جی نے تجویز کو مرتب شکل دینے کا کام ان کے سپرد کر دیا اور پھر انھیں ہندوستانی تعلیمی سنگھ کا صدر بنا دیا۔ بنیادی تعلیم کے سلسلے میں ذاکر صاحب ان تمام صوبوں میں بلائے جانے لگے، جہاں کانگریسی حکومت تھی اور بنیادی تعلیم کا کسی شکل میں تجربہ کرنا چاہتی تھی۔ اسی زمانے میں مسلم لیگ نے کانگریس کی مخالفت کے ساتھ بنیادی تعلیم کی بھی مخالفت شروع کر دی اور ایک ہنگامہ برپا ہو گیا، جس سے ظاہر ہے ذاکر صاحب الگ نہیں رہ سکتے تھے۔ کچھ لوگ جامعہ سے اس بنا پر خفا ہو گئے کہ ذاکر صاحب شیخ الجامعہ تھے اور بنیادی تعلیم کا پرچار بھی کر رہے تھے؛ لیکن مصلحت اندیشی کا یہ کمال تھا کہ جامعہ سیاسی عداوتوں کی لپیٹ میں نہیں آئی اور مدرسۂ ابتدائی میں، جس پر شبہہ کیا جا سکتا تھا کہ بنیادی تعلیم کا نمونہ بن گیا ہے، طالب علموں کی تعداد بڑھتی رہی۔ یہ البتہ تعجب اور افسوس کی بات ہے کہ جامعہ نے مدرسۂ ابتدائی میں بنیادی تعلیم کا تجربہ نہیں کیا، صرف بنیادی تعلیم کے استادوں کی تربیت کے لیے استادوں کا مدرسہ قایم کیا۔ در اصل اب قوم کے لیڈر، جنھیں یقین ہو گیا تھا کہ بنیادی تعلیم ہی سچی تعلیم کہلانے کی مستحق ہے، ذاکر صاحب کو اتنی مہلت نہیں دیتے تھے کہ وہ اپنی نگرانی میں یکسوئی کے ساتھ تجربے کرائیں؛ اور جامعہ والے بنیادی تعلیم کے اصولوں کو اتنی گہرائی کے ساتھ سمجھ نہیں سکتے تھے کہ ذاکر صاحب کی رہنمائی کے بغیر بھی کامیابی کے ساتھ بنیادی تعلیم کے طریقے کو اختیار کر سکتے۔

مسلمانوں میں بنیادی تعلیم کی جو مخالفت ہو رہی تھی، اس سے جامعہ کو کوئی خاص صدمہ اس وجہ سے بھی نہیں پہنچا کہ مرحوم شفیق الرحمٰن قدوائی نے اسی زمانے میں بالغوں کی تعلیم کا سلسلہ شروع کر دیا تھا۔ اس کے ابتدائی منصوبوں میں سے ایک یہ تھا کہ قرآن کی آیتیں اور حدیثیں ترجمے کے ساتھ پوسٹروں کی شکل میں شائع کی جائیں۔ یہ منصوبہ بہت کامیاب رہا۔ اس لیے کہ اس کا رسمی مذہب سے قریبی تعلق تھا، مگر مسلمانوں کو جو غلط فہمیاں بنیادی تعلیم کے بارے میں تھیں، وہ بھی قایم رہیں؛ اور اسی ملت میں جس کی کسی زمانے میں ایک نمایاں خصوصیت تھی کہ اس میں دستکاری کا ہنر جاننے والے کی بڑی قدر تھی، ایسے طریقِ تعلیم کو بُرا

سمجھا جاتا رہا، جس کی بنیاد اور جان دستکاری تھی۔ لیکن ملک بھی بنیادی تعلیم کی اسکیم سے کوئی خاص فائدہ نہ اٹھا سکا۔ ہماتما جی کو ایک طرف بنیادی تعلیم کا نصاب تیار کرانے کی اتنی جلدی تھی کہ جو نصاب تیار ہوا، اس میں خامیاں رہ گئیں، اور دوسری طرف وہ سوت کی کتائی کو اتنی اہمیت دیتے رہے کہ باقی تمام حرفے نظرانداز کر دیے گئے۔ اگرچہ رسمی طور پر ان کا ذکر ہوتا رہا۔ خود ذاکر صاحب نے بعد کے خطبات میں "کام" کی جو تعریف کی، اس کے اصول بتائے اور جس طرح اس حقیقت کی وضاحت کی کہ تہذیبی قدریں "کام" کے ذریعے ایک نسل سے دوسری میں منتقل ہوتی ہیں، وہ بنیادی تعلیم کی رپورٹ اور نصاب میں نہیں پائی جاتی اور اس کی وجہ صرف یہ ہو سکتی ہے کہ نصاب مرتب کرنے والے ذاکر صاحب کے خیالات کو سمجھ نہ سکے تھے جامعہ والوں نے ان اعتراضات سے جو بنیادی تعلیم پر کیے جا رہے تھے، اتنا اثر لیا کہ اس کی گہرائیوں تک پہنچنے کی کوشش نہیں کی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ تعلیم کا ایک طریقہ جو قومی زندگی کی تعمیر میں بہت مددگار ہو سکتا تھا، ایک سرکاری ڈھونگ بن کر رہ گیا۔

جنگ کے زمانے میں برطانوی حکومت ایک طرف ہر ایسی تحریک اور ہر ایسے شخص کو بے ضرر کر دینا چاہتی تھی جس سے جنگ کی کارروائیوں میں خلل پڑ سکتا تھا، وہیں دوسری طرف، خاص طور سے ۱۹۴۲ء کے بعد اس الزام سے بھی بچنا چاہتی تھی کہ اسے ہندوستان کی بہبودی سے کوئی تعلق نہیں۔ اسی سلسلے میں تعلیم کے محکمے کی حیثیت بدلی اور بڑھائی گئی اور یہ ایک بہت قابل اور مخلص ماہر تعلیم سر جون سارجنٹ کے سپرد کر دیا گیا۔ سارجنٹ کی تحریک پر جامعہ کی طرف سے درخواست بھیجی گئی کہ اس کی سندیں تسلیم کر لی جائیں۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ ایک سرکاری کمیٹی نے جامعہ کا معائنہ کرنے کے بعد سفارش کی کہ جامعہ کی تمام سندوں کو تسلیم کر لیا جائے۔ جامعہ میں اس وقت تک تعلیم کے میدان میں صرف مدرسۂ ابتدائی نے امتیاز حاصل کیا تھا اور بنیادی تعلیم کے لیے استاد تیار کرنے میں استادوں کے مدرسے نے حکومت کی طرف سے جو دو سندیں تسلیم کی گئیں اس سے سمجھنا چاہیے کہ ذاکر صاحب کی تعلیمی خدمات کا اعتراف مقصود تھا۔ اسی زمانے میں جامعہ کے جشنِ سیمیں کو اہتمام سے منانے کا فیصلہ کیا گیا اور موقع سے فائدہ اٹھا کر جامعہ کی توسیع کے لیے روپیہ جمع کرنے کا کام شروع ہوا، اس سلسلے میں جتنی بڑی رقمیں وصول ہوئیں، وہ جامعہ کو نہیں بلکہ ذاکر صاحب کو دی گئیں۔ ذاکر صاحب ہی اس کا حوصلہ کر سکتے تھے کہ جامعہ کے جشنِ سیمیں کو قومی ہم آہنگی کا یادگار واقعہ بنائیں، جب کہ شمالی ہندوستان میں دشمنی اور کشت و خون کا بازار گرم ہو رہا تھا۔ ان کی کوشش سے جشنِ سیمیں

کے موقع پر کانگریس اور مسلم لیگ کے لیڈر ایک پلیٹ فارم پر جمع ہوئے اور سب نے جامعہ کی قومی اور تعلیمی حیثیت کا اعتراف کیا۔ ذاکر صاحب کی شخصیت نے اس سے بڑھ کر کوئی اور کرشمہ نہیں دکھایا اور یہ ہمت اور حکمتِ عملی کا ایک کارنامہ تھا، جس کی مثال مشکل سے ملے گی۔

جامعہ نے اپنے تعلیمی کاموں کے سلسلے میں آس پاس کے تمام گاؤں کے لوگوں سے دوستانہ تعلقات پیدا کر لیتے تھے اور اس کا اندیشہ کم تھا کہ قتل و غارت کی وبا سے اثر لے کر یہ لوگ جامعہ پر حملہ کریں گے؛ لیکن فساد کرنے والے باہر کے لوگ تھے اور اگرچہ جامعہ پر براہِ راست حملہ نہیں ہوا تھا، یہاں اتنے مسلمان گاؤں سے بھاگ بھاگ کر پناہ گزیں ہو گئے تھے کہ حالت بہت خطرناک ہو گئی۔ اس وقت وہ محبت جو مہاتما جی کو ذاکر صاحب سے اور جامعہ سے تھی، آڑے آئی۔ ۸ ستمبر کو جب وہ دہلی پہنچے تو سب سے پہلے انھوں نے ذاکر صاحب اور جامعہ کی خیریت دریافت کی، اور دوسرے دن خود حالات معلوم کرنے کے لیے تشریف لے آئے۔ ان کی اس توجہ نے حکومت کو بھی اپنے فرض کا احساس دلایا۔ اب تو وزیرِ صحت، وزیرِ اعظم، کمانڈر ان چیف سب ہی آئے اور حال دیکھ گئے؛ اور پھر کمانڈر ان چیف نے ایک فوجی دستہ جامعہ والوں کی حفاظت کے لئے تعینات کر دیا۔ اس احسان کا بدلہ ذاکر صاحب نے اس طرح اُتارا کہ ۱۰ جنوری کو باڑہ ہندوراؤ میں ایک جلسہ کرایا، جس میں پناہ گزیں اور مسلمان اپنے بچوں کو ساتھ لے کر آئے؛ بڑے آپس میں گلے ملے، بچوں نے ساتھ کھیلا اور مٹھائی کھائی۔

جامعہ میں ذاکر صاحب کے آخری دو سال افسردگی اور مایوسی میں گزرے۔ جشنِ سیمیں کے بعد جامعہ کی زندگی کا ایک نیا دور شروع ہونا چاہیے تھا۔ مگر ایک طرف ملک میں فساد کی آگ بھڑکتی اور پھیلتی رہی، اور معلوم ہوتا تھا کہ اسے بجھانا تو درکنار اس کے شعلوں کی لپک کو کم کرنا بھی کسی کے بس کی بات نہیں ہے؛ دوسری طرف سوائے سماجی تعلیم کے اس کام کے جو مرحوم شفیق صاحب کی نگرانی میں شہر میں ہو رہا تھا اور نئی کتابوں کی اشاعت کے اس منصوبے کے جو مرحوم حامد علی خاں نے بنائے تھے، جامعہ والوں میں نئے ولولوں اور حوصلوں کے آثار نظر نہیں آرہے تھے۔ معمول کا کام، معمول کے جھگڑے، چھوٹی سی دُنیا کے حقیر ہنگامے، وہی جن سے پیچھا چھڑانے کے لیے جشنِ سیمیں کا اہتمام کیا گیا تھا، بدستور گلے کا طوق بنے رہے۔ ذاکر صاحب کی صحت بھی خراب رہنے لگی تھی اور اس کا بھی کوئی لحاظ نہیں کرتا تھا۔ انھیں شاید سب سے زیادہ دُکھ اس بات کا تھا کہ حکومتِ ہند، اگرچہ اب ایک آزاد ملک کی حکومت تھی، ہنوز پُرانے قاعدے قانون اور دماغی غلامی کو اپنا فرض

سمجھتی تھی۔ ذاکر صاحب حیدر آباد میں امداد مانگنے گئے، تو سر مرزا اسمٰعیل نے انھیں لنچ کی دعوت دی اور کھانے کے بعد پانچ لاکھ کا چیک بطور عطیہ پیش کر دیا۔ سر مرزا اسمٰعیل غالباً جامعہ اور اس کے کام سے واقف بھی نہ تھے، صرف ذاکر صاحب سے ملے تھے۔ حکومتِ ہند کے رہنما جامعہ سے اور اس کے کاموں سے واقف تھے، ذاکر صاحب کو بھی اچھی طرح جانتے تھے، اور بظاہر ان کی بڑی قدر بھی کرتے تھے، لیکن انھوں نے بھی عطیے کے طور پر اور اُستادوں کے مدرسہ کی عمارت کے لیے کُل تین لاکھ نوّے ہزار کی رقم دی؛ اور بس۔ اس کے بعد معلوم ہوتا تھا گویا حکومت اپنا فرض ادا کر چکی ہو۔ اب جامعہ کو کچھ ملتا تو سرکاری قاعدے کے مطابق اور تمام شرطیں پوری کرنے کے بعد ملیگا۔ اور چونکہ سرکاری قاعدہ وہی برطانوی حکومت کے زمانے کا تھا، اس لیے درخواستیں دینے اور ان کی پیروی کرنے کا کوئی نتیجہ نہ نکلا اور آخر میں ذاکر صاحب نے کہہ دیا کہ جس کو مانگنا ہو، وہ جائے اور مانگے، اب میں کسی درخواست پر دستخط نہیں کرونگا۔

ذاکر صاحب کی بعض خوبیوں کا احساس اس وقت ہوا، جب وہ ۱۹۴۸ء کے آخر میں علی گڑھ چلے گئے۔ آدمی کو انھیں خطروں کا علم ہوتا ہے، جو اُسے پیش آتے ہیں، مگر انصاف کی بات یہ ہے کہ جو خطرے ابھی پیش نہیں آئے انھیں بھی ذہن میں رکھنا چاہیے۔ جامعہ کے بند ہو جانے کا خطرہ نہ تھا؛ اس کا خطرہ تھا کہ اس کے سارے منصوبے بس دلوں کا سرِ در بن کر رہ جائینگے۔ جامعہ لاوارث ہو سکتی تھی — ایک یتیم ادارہ، جس کے چلانے والے در بدر پھرتے اور خیرات کے بدلے دعائیں دیتے۔ لیکن جامعہ، اس ابتدائی مذہبی جوش میں جو اس کے قیام کے زمانے میں پھیلا ہوا تھا، ایسا ادارہ بھی بن سکتی تھی، جس کا مذہب بدلتے بدلتے مولانا محمد علی مرحوم کی سیاست کا رنگ اختیار کر لیتا؛ یا وہ قومی تعلیم کی ایسی مثال بن سکتی تھی جو نہ مسلمان کے دل کو لگتی نہ ہندو کے۔ وسائل کی کمی کا ایک نتیجہ یہ بھی ہو سکتا تھا کہ جامعہ والے اس دُنیا ہی کو حقیر اور گمراہ سمجھنے لگیں جو ان کی اور ان کے کام کی قدر نہیں کرتی تھی؛ خود ستائی اور ریاکاری کے فریب میں آجائیں، غریبی کی پابندیوں اور مجبوریوں کو اپنا مذہب بنالیں۔ ان سب خطروں سے جامعہ کو ذاکر صاحب کی طبیعت نے بچایا، جو صرف آزاد ہی نہیں تھی، بلکہ کسی طرح سے کسی کی گرفت میں نہیں آتی تھی۔ انھوں نے نصیحت نہیں کی، براہِ راست رہنمائی نہیں کی، بس عقدہ کُشا عقل کا امتحان لیتے رہے، اخلاق اور علم کی ایک مثال بنے رہے، جس کا حسن ہر دیکھنے والا دیکھ سکتا تھا اور جو ہر دیکھنے والے کو اس سوچ میں ڈال دیتی تھی کہ سراب کا جلوہ حقیقت ہے یا حقیقت سراب کا جلوہ۔

●●

ذاکر میاں

ڈاکٹر یوسف حسین خان

پی ایچ ڈی

شملہ

یوسف حسین خان

ذاکر میاں

آباد اجداد

ضیاالدین برنی نے تاریخ فیروز شاہی میں لکھا ہے کہ مغربی دوآبے کے سرکش لوگوں کی روک تھام کے لیے بادشاہ بلبن نے پٹیالی اور کمپل میں افغانوں کی بستیاں آباد کیں اور خود چھ مہینے یہاں ٹھہر کر گڑھیاں تعمیر کرائیں۔ پٹیالی وہی جگہ ہے جہاں امیر خسرو پیدا ہوئے تھے؛ یہ اب ضلع ایٹہ میں ہے۔ کمپل ضلع فرخ آباد میں گنگا کے کنارے واقع ہے۔ یہاں گنگا کے کنارے کئی میل تک افغانوں کے خاندان آباد کیے گئے تھے، کہ وہ کھیتی باڑی کریں اور ضرورت پر شاہی فوج میں بھرتی ہو کر ملک میں امن و امان قائم رکھنے اور منگولوں کی روک تھام کے لیے ہندستان کی سرحد پر اپنی وفاداری اور بہادری کے جوہر دکھائیں۔ اس علاقے میں افغانوں کی آبادکاری کا یہ سلسلہ صدیوں تک جاری رہا۔ مغلوں کی فتوحات سے پہلے خلجیوں اور لودھیوں کے زمانے میں بھی یہاں وقتاً فوقتاً افغان قبیلے آکر آباد ہوتے رہے، جن میں غلزئی، خٹک اور بنگش کی تعداد زیادہ تھی۔

جہانگیر کے عہد میں سرحدی آفریدیوں اور بنگشوں نے مغلیہ سلطنت کے خلاف زبردست شورش برپا کردی تھی۔ مہابت خان نے دیکھا کہ وہ زور زبردستی سے قابو میں نہیں آتے، اس پر اس نے انھیں تالیفِ قلب کے ذریعے سے رام کرنے کی کوشش کی۔ چنانچہ اس نے قبائلی سرداروں کو انعام و اکرام سے نوازا اور ان کی ہر طرح سے دلجوئی کی۔ انہی سرداروں میں اللہ داد خان بھی تھے، جو بعد کو نواب رشید خان کے نام سے مشہور ہوئے۔ جب اللہ داد خان جہانگیر کے دربار میں پیش

ہوئے، تو بادشاہ نے انھیں اختیار دیا کہ شمالی ہندستان میں جو افغان آبادیاں ہیں، ان میں سے جہاں بھی چاہیں، سکونت اختیار کرلیں۔ انھوں نے پرگنہ کمپل کو پسند کیا، چنانچہ یہ انھیں جاگیر میں دے دیا گیا۔ یہاں انھوں نے گنگا کے کنارے ایک گڑھی تعمیر کرائی جس کے آثار اب بھی موجود ہیں۔ یہ بستی اس وقت سے مئو رشید آباد کے نام سے مشہور ہوئی۔ ان کی خدمات کے صلے میں شاہجہان نے انھیں نواب رشید خاں کا خطاب عطا کر کے تلنگانے کے صوبے کا ناظم (گورنر) مقرر کیا، نیز چار ہزار ذات اور تین ہزار سوار کے منصب سے نوازا۔ نواب رشید خاں شاہجہانی عہد کے بڑے کامیاب گورنروں میں شمار ہوتے تھے۔ وہ دکن میں بہت عرصے تک رہے، لیکن گنگا کے کنارے کی یاد ہمیشہ ان کے دل کو مسوستی رہی۔ چنانچہ انتقال سے قبل انھوں نے وصیت کی کہ مجھے گنگا کے کنارے دفن کیا جائے؛ یہاں انھوں نے اپنے محل کے ساتھ نہایت عمدہ باغ لگوایا تھا۔ ان کے بیٹے اہام اللہ خان نے اپنے باپ کی وصیت پر عمل کیا۔ بعض کا خیال ہے کہ نواب رشید خاں نے اپنی زندگی ہی میں اپنا مقبرہ بنوایا تھا۔ یہ عمارت شاہجہان کے عہد میں بنی تھی، جب کہ مغلیہ فنِ تعمیر اپنے شباب پر تھا اور اس میں بڑی نفاست اور نزاکت آگئی تھی، لیکن نواب رشید خاں کے افغان کیرکٹر کو دیکھتے ہوئے ان کے مقبرے کی تعمیر میں اس بات کا خیال رکھا گیا ہے کہ اس سے بجائے نزاکت کے، قوت کا اظہار ہو جو مغلوں سے پہلے کے فنِ تعمیر کی خصوصیت تھی۔ یہ مقبرہ اب حکومتِ ہند کے محکمۂ آثارِ قدیمہ کی نگرانی میں ہے۔ نواب رشید خاں کے ایما پر مئو رشید آباد میں بنگشوں کی آبادکاری ہوئی۔

اس علاقے میں افغانوں کی وسیع پیمانے پر تیسری آبادکاری محمد شاہ کے زمانے میں ہوئی۔ محمد خاں بنگش نے اپنے بیٹے قائم خاں کے نام پر قائم گنج آباد کیا۔ اس نئی بستی میں سرحد سے آفریدیوں کو بلا کر بسایا گیا گیا۔ ہمارے مورثِ اعلیٰ حسین خاں جو مدہ آخون (بڑے استاد) کے لقب سے مشہور تھے، اسی زمانے میں ہندستان آئے۔ عمر بھر درس و تدریس ان کا مشغلہ رہا۔ انھوں نے خاصی طویل عمر پائی، کوئی سو کے لگ بھگ۔ وہ عالم کے ساتھ صوفیِ باصفا تھے: قائم گنج کے سینکڑوں پٹھانوں نے ان کے ہاتھ پر بیعت کی تھی۔ ان کی عمر کے ساتھ ان کے حلقۂ ارادت میں بھی اضافہ ہوتا گیا۔ ان کا مزار قائم گنج کے سب سے قدیم قبرستان نندو خاں میں ہے۔ مدہ آخون کی اولاد گڑھی، سریاں اور شکل خیل میں خوب پھلی پھولی۔ انھیں محلوں میں ہماری ددھیال کی عزیزداری تھی۔

حسین خان (مدعو آخون) کے بعد تین پشت تک سپہ گری کا پیشہ ذریعۂ معاش رہا۔ حسین خان کے بیٹے محمد حسین خان اور پوتے محمد حسین خان رجواڑوں میں فوج میں ملازم تھے۔ ہمارے دادا غلام حسین خان نے حیدر آباد دکن کی فوج میں ملازمت اختیار کی۔ وہاں سے پنشن لی تو قائم گنج آ گئے اور کاشتکاری اور باغات لگانے میں وقت گذارنے لگے۔ وہ بڑی آن بان کے شخص تھے۔ اگرچہ خود دولت مند نہ تھے، لیکن دولت مندوں سے اپنی عزت کرانا جانتے تھے۔ ان کا اپنے زمانے کے بڑے دلیر اور بہادر لوگوں میں شمار تھا۔ بڑے ذکی الحس اور غصہ ور تھے، لیکن غریبوں اور مسکینوں کے ساتھ بڑی بُردباری اور انکسار سے پیش آتے تھے۔ نہایت وجیہ اور باوقار تھے: قد اونچا، جسم بھاری اور گٹھا ہوا، رنگ سرخ و سپید، بھنویں اور ڈاڑھی گھنی۔ جس محفل میں بیٹھتے، حاضرین کی توجہ کا مرکز بن جاتے۔ انھیں درویشوں سے بڑی عقیدت تھی۔ اس زمانے میں قائم گنج میں ایک درویش تھے، کرم علی شاہ۔ وہ ان کی نازبرداری کرتے اور ان کی ہر خواہش کو پورا کرتے تھے۔

انھیں شیر کے شکار کا بھی شوق تھا۔ بندھیل کھنڈ میں ایک دفعہ ان کی شیر سے مڈبھیڑ ہو گئی، تو تلوار سے اس کے کئی ٹکڑے کر ڈالے۔ شیر نے انھیں زخمی کر دیا تھا جس سے کئی مہینے فریش رہے۔ جب ٹھیک ہو گئے تو پھر شکار کے لیے بندھیل کھنڈ گئے۔ ان کی جلالی طبیعت خاص شان رکھتی تھی۔ اس کے برخلاف ہمارے نانا بی داد خان طبیعت کے بہت نرم تھے۔ انھیں کبھی کسی نے غصے ہوتے نہیں دیکھا۔ ان کا مسلک صلح کل تھا۔ انھیں بھی فوج سے پنشن ملتی تھی۔

ہمارے والد فدا حسین خان قائم گنج کے تحصیلی اسکول میں تعلیم حاصل کرنے کے بعد ۱۸۸۸ء میں تلاشِ روزگار میں حیدر آباد چلے گئے: اس وقت ان کی عمر یہی بیس سال کی تھی۔ یہاں انھوں نے مراد آبادی برتنوں کی تجارت شروع کی۔ کچھ مدت بعد جب ان کے ایک مقامی وکیل صاحب سے ذاتی تعلقات بڑھے، تو ان کے یہاں سے قانون کی کتابیں لاکر پڑھنے لگے اور پھر بعض دوستوں کے مشورے پر وکالت کا امتحان دیا، تو اول درجے میں کامیاب ہو گئے۔ اب انھوں نے تجارت چھوڑ، وکالت کا پیشہ اختیار کیا، اور اورنگ آباد میں دفتر کھول لیا۔ خدا نے ان کے کام میں برکت دی۔ اورنگ آباد ہی میں انھوں نے آئینِ دکن نام کا قانونی رسالہ جاری کیا، جس میں حیدر آباد ہائی کورٹ کے نظائر شائع ہوتے تھے۔ آئینِ دکن عرصے تک ریاست حیدر آباد کے آئین و قوانین کا اہم ماخذ خیال

کیا جاتا تھا اور وکالت پیشہ لوگ اسے قدر کی نگاہ سے دیکھتے تھے۔

"آئینِ دکن" کی اشاعت سے ان کی شہرت حیدر آباد تک پہنچ گئی۔ اس پر ۱۸۹۲ء میں وہ حیدر آباد چلے آئے؛ یہاں انھوں نے بیگم بازار میں دفتر قائم کر لیا۔ چند سال میں ان کی وکالت کو ایسا فروغ حاصل ہوا کہ لوگ تعجب کرتے تھے۔ ان کی غیر معمولی کامیابی کا راز ان کی محنت اور دیانت داری میں مضمر تھا۔ بیگم بازار ہی میں انھوں نے زمین کا ایک ٹکڑا خرید کر وہاں دو منزلہ مکان بنوایا؛ یہ نواب دولت خان کی حویلی کے متصل تھا۔ والد نے قانون پر بیس سے اوپر کتابیں تصنیف اور تالیف کیں جن میں شرحِ قانون فوجداری بہت مقبول ہوئی۔

والد کی وکالت حیدر آباد میں ایسی کامیاب رہی کہ عرصے تک لوگوں میں اس کا چرچا رہا۔ انھیں ہائی کورٹ کی ججی کا عہدہ پیش کیا گیا تھا لیکن انھوں نے اسے قبول کرنے سے معذرت کر دی۔ وہ کوئی مقدمہ اس وقت تک نہیں لیتے تھے، جب تک انھیں اس کے حق بجانب ہونے کا یقین نہ ہو جاتا۔ انھوں نے اپنی سولہ سترہ سال کی وکالت میں بہت کچھ کمایا۔ بیگم بازار کے دو منزلہ مکان کے علاوہ قائم گنج میں بھی ایک پختہ مکان تعمیر کروایا۔ وہ اتنا روپیہ چھوڑ گئے تھے کہ ہم تین بھائیوں نے اپنے خرچ پر یورپ میں اعلیٰ تعلیم حاصل کی۔

سات بھائی

ہماری والدہ کی ہمیشہ یہ خواہش رہی کہ کاش میرے کوئی لڑکی ہوتی، لیکن قضا و قدر نے ان کی یہ آرزو پوری نہ ہونے دی۔ ان کے یہاں سات لڑکے پیدا ہوئے۔ ہمارے سب سے بڑے بھائی مظفر حسین خان تھے۔ والد کے انتقال کے بعد وہ اٹاوہ کے اسلامیہ اسکول میں داخل ہو گئے اور یہاں سے دسویں درجے تک تعلیم حاصل کر کے علی گڑھ کے ایم اے او کالج میں داخلہ لے لیا؛ یہاں سے ایل ایل بی کے بعد حیدر آباد میں کچھ عرصہ وکالت کی۔ پھر محکمۂ عدالت میں مجسٹریٹ کی حیثیت سے ان کا تقرر ہو گیا تین سال کے قریب وہاں کام کیا تھا کہ دق کے موذی مرض نے آن دبوچا جس سے وہ جانبر نہ ہو سکے۔ ہمارے منجھلے بھائی عابد حسین خان تھے۔ میں نے متعدد جاننے والوں سے ان کی غیر معمولی ذہانت کی تعریف سنی ہے۔ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم مرحوم جو ان کے ہم جماعت رہ چکے تھے، کہا کرتے تھے کہ عابد حسین خان کی طرح کے ذہین لوگ شاذ و نادر پیدا ہوتے ہیں۔ وہ بھی دق کا شکار ہوئے۔

ہمارے تیسرے بھائی ڈاکٹر ذاکر حسین خان ہیں جنھیں ان کے چھوٹے بھائی ذاکر میاں کہتے ہیں۔ وہ ہمارے لیے فخرِ خاندان ہیں۔ ان کی پیدائش ۱۸۹۷ء میں حیدرآباد میں ہوئی۔ ماسٹر عبدالغنی جو ایک نومسلم انگریز تھے، ان کے پہلے استاد تھے۔ اٹاوہ سے میٹرک کرنے کے بعد یہ بھی ۱۹۱۳ء میں ایم اے او کالج میں الف ایس سی کلاس میں داخل ہوئے، اور اس کے بعد ڈاکٹری کی تعلیم کے لیے لکھنؤ گئے، لیکن صحت کی خرابی کے باعث پھر علی گڑھ آگئے اور بی اے میں داخلہ لے لیا۔ ۱۹۲۰ء میں ترکِ موالات کی تحریک میں شریک ہو کر جامعہ ملیہ اسلامیہ چلے آئے۔ یہ ان کی زندگی کا فیصلہ کن موڑ تھا۔ طالب علمی کے زمانے ہی سے ان کی ذہانت اور قابلیت کا سکہ اپنے ہمعصروں میں بیٹھا ہوا تھا۔ علمی قابلیت کے علاوہ ان کی سیرت کی چمک دمک بھی اپنوں اور غیروں کے لیے جاذبِ نظر تھی۔ قدرت کو ان سے بڑے بڑے کام لینا تھے جن کی تیاری طالب علمی ہی کے زمانے میں شروع ہو گئی تھی۔ ایم اے او کالج کی یونین کے وائس پریذیڈنٹ منتخب ہوئے جو کسی طالب علم کے لیے، سب سے بڑا اعزاز تصور کیا جاتا تھا۔

ہمارے چوتھے بھائی زاہد حسین خان تھے۔ ان کے متعلق میں نے متعدد لوگوں سے سنا کہ وہ ہمارے دادا سے مشابہت رکھتے تھے۔ قدرت نے انھیں ہم سب میں سب سے زیادہ حسین، صحت مند اور قوی بنایا تھا۔ یونانی مجسموں کا سا کھڑا ایک نقشہ، گٹھا ہوا جسم، قد و قامت میں کڑیل جوان تھے۔ رنگ بھی ہم بھائیوں میں سب سے زیادہ اُجلا تھا۔ طبیعت میں تحکمانہ شان تھی۔ جو بات دل میں بیٹھ جائے، اسے پورا کر کے چھوڑیں، چاہے اِدھر کی دنیا اُدھر ہو جائے۔ ذاکر میاں سے پونے دو سال چھوٹے اور مجھ سے تین سال بڑے تھے۔ کبھی کبھی ان کی ذاکر میاں سے اَن بَن ہو جاتی تھی جو اگرچہ عمر میں ان سے بڑے، لیکن جسمانی قوت میں کم تھے۔ ہر خاندان میں اوپر تلے کے بھائیوں میں اکثر چلتی رہتی ہے؛ اس کے لیے ضروری نہیں کہ کوئی بڑا مسئلہ در پیش ہو۔ اکثر اوقات، مجھے یاد ہے، ذاکر میاں، زاہد میاں سے کتراتے تھے اور ان کے منہ نہیں لگتے تھے، البتہ حکمتِ عملی سے انھیں قابو میں رکھتے تھے۔ کبھی جب کھٹ پٹ ہو جاتی تو کئی کئی دن بات چیت تک بند رہتی، لیکن پھر خود ہی میل ملاپ ہو جاتا۔ ان دونوں کے جھگڑے ہمارے بڑے بھائی مظفر حسین خان طے کیا کرتے تھے۔ آج نصف صدی کے بعد جب میں ان بچکانی لڑائیوں اور ناچاقیوں کو یاد کرتا ہوں اور اپنے حافظے کو کھنگالتا ہوں تو مجھے اس میں عجیب و غریب بصیرتیں اور سبق پوشیدہ ملتے ہیں۔ مجھے اُس وقت بھی یقین تھا اور اب بھی ہے کہ اس اَن بَن میں زیادتی زاہد میاں

کی طرف سے ہوتی تھی۔ ذاکر میاں کے مزاج میں ان کے جسم کی طرح نرمی اور ملائمت تھی جسم سے زیادہ وہ دماغ سے کام لیتے اور حکمتِ عملی سے معاملات کو سلجھانے کی کوشش کرتے تھے۔ وہ ہمیشہ زاہد میاں کی زیادتیوں کو بڑے صبر اور تحمل سے برداشت کرتے تھے۔ انھیں بُردباری اور درگذر کی جو مشق بچپن میں اپنے چھوٹے بھائی کے ہاتھوں ملی، آئندہ چل کر وہ ان کی سیرت کا جوہر بن کر نکھری اور اس سے انھوں نے ملک و ملت کے لیے بڑے بڑے کارہائے نمایاں انجام دیے۔ ان کی طبیعت میں نرمی اور بُردباری کے علاوہ جو ننھیال کی دین ہے جرأت اور حوصلہ مندی ددھیال سے ورثے میں ملی ہے جس کی بدولت ارادے کی پختگی اور مقاصد کی والہانہ لگن ظہور میں آئی جس کے بغیر عمل تاثیر سے محروم رہتا ہے۔ یہ نہ ہو تو دل میں کچھ ہونے کی تمنا قیادت کے عزائم اور حوصلہ مندیاں اپنا جوہر نہیں دکھا سکتیں۔ انھیں کے باعث انسان ایثار و قربانی کے لیے آمادہ ہوتا ہے۔

میں نے ددھیال اور ننھیال کے اثرات کا جو ذکر کیا تو اس سے میرا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ زندگی میں جسمانی اور نفسی موروثی خصوصیات ہی سب کچھ ہیں۔ دراصل انسان کے حیاتیاتی امکانات اور ماحول کے اثرات محدود ہیں۔ اخلاقی عمل کی توجیہ انسانی ارادے کی کارفرمائی کے بغیر ممکن نہیں۔ یہ درست ہے کہ ہر انسان کی اندرونی فطرت اس کے عمل کا دائرہ معیّن کر دیتی ہے، جس کے اندر ہی اسے رہنا پڑتا ہے۔ لیکن اس کے ساتھ یہ بھی حقیقت ہے کہ انسان کی نیت اور ارادہ اس کا کیرکٹر بنانے میں مدد و معاون ہوتے ہیں۔ کیرکٹر ہمارے ارادے کی عادتوں سے عبارت ہے جس کے تحت ہم اپنی خواہشوں اور اپنے عمل کو شعوری طرح سے منظم کرتے ہیں۔ ددھیال اور ننھیال کے جسمانی اور نفسی ورثے کے علاوہ ذاکر میاں کی زندگی کی تشکیل میں ان کی نیت اور ان کی نیکی کا بڑا دخل ہے۔ ان کی سیرت کا جوہر بڑی ریاضت کے بعد چمکا ہے، جس کی تہ میں زبردست قوتِ ارادی کارفرما رہی ہے۔ انسانی کیرکٹر میں ظرف اور ضبط بڑے پاپڑ بیلنے کے بعد پیدا ہوتا ہے؛ اور اس کے بغیر انفرادی زندگی دوسروں کے لیے مفید اور موثر نہیں بن سکتی۔

زاہد میاں کے قوی اور صحت مند جسم میں بھی دق کے جراثیم نے راہ پائی اور انھیں نحیف و نزار کر دیا۔ وہ ایم اے او کالج میں ایف اے میں پڑھتے تھے جب ان پر اس نابکار مرض کا حملہ جان لیوا ثابت ہوا۔ انتقال کے وقت ان کی عمر اٹھارہ سال کے لگ بھگ تھی۔

بھائیوں میں میں پانچواں ہوں۔ میں ۱۸ ستمبر ۱۹۰۲ء کو حیدرآباد میں بیگم بازار والے مکان میں پیدا ہوا۔ میری بسم اللہ کے کچھ دنوں بعد ہم سب والد کی علالت کی وجہ سے قائم گنج چلے آئے۔ مجھ سے چھوٹے بھائی

ھز سیین خان تھے جن کا بچپن ہی میں چھ سال کی عمر میں انتقال ہوگیا۔ ہمارے سب سے چھوٹے بھائی
ود حسین خان ہیں۔ ان کی پیدائش والد کے انتقال کے تین ماہ بعد قائم گنج میں ہوئی۔ قائم گنج میں ہمارے
ب سے بڑے بھائی مظفر حسین خان اور یہ محمود حسین خان پیدا ہوئے؛ باقی ہم سب نے حیدرآباد میں جنم لیا۔
۱۹۱ء میں والدہ کے انتقال کے بعد محمود میاں کی پرورش چچی صاحبہ نے کی۔ وہ میرے ہی ساتھ اٹاوہ کے
سلامیہ اسکول، گورنمنٹ ہائی اسکول علی گڑھ اور جامعہ ملیہ اسلامیہ دلی میں رہے۔ ۱۹۲۸ء میں جرمنی چلے گئے
ر ہائیڈل برگ سے انھوں نے ڈاکٹریٹ کی سند لی۔ واپسی پر ڈھاکہ یونیورسٹی کے شعبۂ تاریخ میں ان کا پہلا تقرر
ا۔ بعد کو وہ عرصے تک اسی یونیورسٹی کے وائس چانسلر رہے۔ آج کل کراچی یونیورسٹی میں تاریخ کے پروفیسر ہیں۔
ھوں نے اسی اثنا میں کراچی سے دس میل دور جامعہ قائم کی ہے، جہاں اعلیٰ تعلیم کا انتظام ہے۔ یہاں کا نصاب
لیم وہی ہے جو کراچی یونیورسٹی کا ہے۔ تعجب ہوتا ہے کہ اتنے تھوڑے عرصے میں انھوں نے اپنی جامعہ کے لیے
س قدر شاندار اور وسیع عمارتیں کیسے بنوالیں، جنھیں دیکھے بغیر اس کا اندازہ نہیں ہو سکتا کہ اتنا بڑا کام تکمیل کو
نچ چکا ہے۔ یہ ان کی نیک نیتی، ارادے کی مضبوطی اور حوصلہ مندی کا نتیجہ ہے۔

ک موالات اور خلافت کی تحریکیں

ندستان میں پہلی جنگ عظیم کے دوران میں مسز اینی بسنٹ کی ہوم رول کی تحریک نے ملک کے تعلیم یافتہ
بقے میں آزادی کی خواہش پیدا کر دی تھی، لیکن عوام ابھی بے حس و حرکت تھے۔ انگریزی حکومت کی بوکھلاہٹ
نے ہندستان کی سیاست میں وہ کام کر دیا جو معمولی حالات میں شاید صدیوں میں نہ ہوتا۔ جلیان والا باغ
ے قتل عام نے پورے ملک میں آزادی کا صور پھونک دیا۔ بجھے ہوئے دلوں میں آزادی کی امنگ نے
نم لیا۔ جنگ کے خاتمے پر انگریزوں نے ترکوں کے ساتھ جو سلوک کیا، اس سے ہندستان کے مسلمانوں
یں انگریزی سامراج کے خلاف نفرت کا جذبہ ابھر آیا اور خلافت کی تحریک نے ملک کے ایک کونے سے
دوسرے کونے تک مسلمانوں کو جھنجوڑ کر غفلت کی نیند سے بیدار کر دیا۔ اس تحریک کے روحِ رواں مولانا محمد علی،
مولانا شوکت علی اور مولانا ابوالکلام آزاد تھے۔ حکیم اجمل خاں اور ڈاکٹر انصاری بھی اس تحریک کے لیڈروں
یں تھے۔ مہاتما گاندھی نے ترکِ موالات کی آواز بلند کی تو خلافت تحریک کے سب حامی ان کے یار و مددگار
ن گئے۔ اس تحریک کا ایک جز یہ تھا کہ طلبہ اسکول اور کالج چھوڑ کر آزادی حاصل کرنے کے لیے قومی خدمت کو
پنا مقصد قرار دیں۔ مولانا محمد علی اور دوسرے لیڈروں نے ترکِ موالات کا یہ پیغام اکتوبر ۱۹۲۰ء میں علی گڑھ

کے طلبہ کو پہنچایا۔ اس زمانے میں ایم اے او کالج علی گڑھ کی باگ ڈور ڈاکٹر ضیاالدین کے ہاتھوں میں تھی انھوں نے طلبا کے قائدوں کو ملانے کی پوری کوشش کی، تاکہ وہ ترکِ موالات کے اثر سے محفوظ رہیں۔ ڈاکٹر ضیاالدین نے ذاکر میاں کو ولایت کے لیے اسکالرشپ کا لالچ دیا۔ یو پی کے صدر بورڈ آف ریونیو مسٹر فری منٹل نے سرکاری ملازمت کا سبز باغ دکھایا۔ لیکن جب انھوں نے فیصلہ کرلیا کہ انھیں اس تحریک میں ملک و قوم کی خاطر حصہ لینا ہے، تو پھر کسی کی کوئی تدبیر ان کی رائے کو بدلنے میں کامیاب نہ ہوئی۔ ذاکر میاں ان طلبہ کے قائد تھے، جو مولانا محمد علی کی سرکردگی میں اولڈ بوائز لاج سے پولیس کی مدد سے نکلوائے گئے تھے۔ ان طلبہ کو اصرار تھا کہ انھیں آزاد فضا میں اپنی تعلیم جاری رکھنے کا موقع ملنا چاہیے۔ چنانچہ قوم کے سرآوردہ اصحاب نے فیصلہ کیا کہ ایک قومی تعلیمی ادارہ قائم کیا جائے جس کا نام جامعہ ملیہ اسلامیہ (نیشنل مسلم یونیورسٹی) ہوگا۔ نیشنل اس اعتبار سے کہ اس کی جڑیں قومی زندگی کی گہرائیوں میں گڑی ہونگی اور مسلم اس لحاظ سے کہ وہ اسلامی تعلیم و تمدن سے اپنی قوت اور تازگی حاصل کریگا۔

جامعہ ملیہ کا قیام

۲۹۔ اکتوبر ۱۹۲۰ء کو جامعہ ملیہ اسلامیہ کے قیام کا اعلان ایم اے او کالج کی جامع مسجد میں ہوا۔ مولانا محمود الحسن کے متبرک ہاتھوں سے اس کی تاسیس کی رسم ادا ہوئی۔ چونکہ مولانا محمود الحسن خود علالت کی وجہ سے ان دنوں بہت کمزور اور ناتواں تھے۔ اس لیے ان کا خطبہ ان کے شاگرد رشید مولانا شبیر احمد عثمانی نے پڑھا تھا۔

مولانا محمد علی اور جامعہ

جامعہ کی ابتدا شدید دینی جذبے کے سایے میں ہوئی۔ ایم اے او کالج کے آسایش اور آرایش والے کمرے چھوڑ کر نوجوانوں نے انتہائی بے سروسامانی کی حالت میں ایک دو دن نہیں مہینوں کاٹ دیے۔ علی گڑھ کے طلبا کو اپنی مادرِ علمی سے محبت نہیں، عشق تھا۔ یہاں کے در و دیوار کو دیکھ دیکھ کر جس کی ایک ایک اینٹ میں ماضی کی داستانیں اور حوصلہ مندیاں خوابیدہ تھیں، ان کے ذہن و تخیل کی پرورش ہوتی تھی۔ جب یہ در و دیوار روح کے لیے قید خانہ بننے لگے تو خود علی گڑھ کے فرزندوں نے انھیں ڈھادینے کا قصد کیا۔ وہ اپنے دلوں کی بستی آباد کرنے کے لیے اسے ویران کرنے پر آمادہ ہوگئے۔ کرشن آشرم کے صحن میں خیموں کی قطاریں لگی ہوئی ہیں۔ مولانا محمد علی نے جو جامعہ کے پہلے پرنسپل تھے، انھیں خیموں میں

درس کا سلسلہ شروع کیا۔ ان درسوں کا موضوع تھا: "اسلام اور اسلامی زندگی"۔ جب بولتے تو فصاحت
ت کا دریا بہا دیتے۔ گھنٹہ، دو گھنٹے، چار چار گھنٹے متواتر تقریر کا سلسلہ جاری رہتا۔ سننے والے ہیں کہ کوئی
جگہ سے ٹس سے مس نہیں ہوتا۔ ایسا محسوس ہوتا تھا جیسے ان کے سننے سے سیری ہوتی ہی نہیں۔ صبح ناشتے کے
رس کا سلسلہ شروع ہوتا تو ڈیڑھ دو بج جاتے۔ لیکچر دینے والے اور لیکچر سننے والے ایسا لگتا جیسے کسی اور ہی
یں ہوں۔ یہ دنیا بلند مقاصد کی دنیا تھی۔ مولانا محمد علی درس کے دوران میں اقبال کی اسرارِ خودی اور رموزِ بیخودی
شعار کی توضیح کرتے۔ لڑکے نوٹ لکھ رہے ہیں۔ کہیں ایسا نہ ہو کہ مولانا نے جو فرمایا ہے اس میں سے کچھ رہ جائے۔
بہ لفظ نقل کرنے کی کوشش کرتے۔ درس کے بعد آپس میں مقابلہ کر کے اپنے اپنے نوٹ مکمل کر لیتے۔ بعض طلبا
یس تھے، ان کی تحریروں کی بڑی مانگ رہتی تھی۔ ہر ایک کی یہ کوشش تھی کہ مولانا کی تقریر میں سے ایک
ن بھی نہ چھوٹنے پائے۔

ا محمد علی کا بولتے بولتے گلا بھر جانا اور کبھی کبھی آنکھوں سے آنسو رواں ہو جاتے۔ ان کے دینی جذبے کا اخلاص
شتبہ تھا، اس لیے ان کی ہر بات دل پر اثر کرتی تھی۔ ان کی تعلیم و تربیت سے ہر نوجوان میں ایک نیا عزم،
بولہ اور نیا دینی احساس پیدا ہو گیا۔ ان کی اندرونی زندگی میں اخلاقی نشوونما کی ایک خاص لگن پیدا ہو گئی،
کی مثال ملنی دشوار ہے۔ مولانا کے درسوں کا ایک نتیجہ یہ نکلا کہ نوجوان قرآن کی طرف متوجہ ہو گئے، جیسے کوئی
ں سے بھولی ہوئی نعمت ہاتھ آ گئی ہو۔ صبح فجر کی نماز کے بعد پابندی سے قرآن کی تلاوت ہوتی۔ ترجمے اور
بریں پڑھی جاتیں۔ نماز اور روزے کی پابندی خوشدلی سے کی جاتی، نہ کہ جرمانے کے ڈر سے۔ ان سب
ں میں چاہے کسی کو رومانیت نظر آئے، لیکن ان کا اخلاص غیر مشتبہ ہے، جس سے نوجوانوں کی سیرت کی
بل ہوتی ہے۔ اس دینی جذبے کا مقصد نمائش نہیں تھا بلکہ اپنی ذات کی اصلاح، اسلامی تعلیم کے ذریعے سے۔
نوجوان جو ایم۔ اے۔ او کالج میں جیو غم کے اصول کو ماننے والے کھلنڈرے مشہور تھے، راتوں کو اٹھ
کر نمازیں پڑھتے اور مسجدوں میں گڑگڑاتے۔ یہ منظر مسلمان نوجوانوں کی اجتماعی زندگی میں بھلا کاہے کو
بھی دیکھنے میں آئیگا!

یم اجمل خان اور جامعہ

معہ کے نصب العین میں ایسی جاذبیت تھی کہ مولانا محمد علی کے علاوہ ملت کے دوسرے زعما نے بھی
ں ادارے کے لیے اپنی خدمات پیش کر دیں۔ حکیم اجمل خان جامعہ کے پہلے امیر مقرر ہوئے۔ مزاج کے

لحاظ سے وہ مولانا محمد علی کی ضد تھے، خاموش، متوازن، نہایت سنجیدہ اور متین۔ ان کی ہر بات نپی تلی ہوتی تھی۔ فاؤنڈیشن کمیٹی کے صدر کی حیثیت سے جامعہ کے اخراجات کی تکمیل ان کے ذمے تھی۔

حکیم صاحب کے ذاتی تعلقات اس قدر وسیع تھے کہ وہ کہیں نہ کہیں سے جامعہ کے لیے روپیہ لے آتے تھے۔ جامعہ والوں کو اس کا پتا بھی نہیں چلتا تھا کہ وہ کہاں سے لاتے ہیں۔ شروع شروع میں جامعہ کے اخراجات کی کفالت مرکزی خلافت کمیٹی کرتی رہی، لیکن جلد ہی وہ اس بار سے سبکدوش ہوگئی۔ اس کے بعد مدتوں حکیم صاحب کا دستِ غیب جامعہ والوں کی دست گیری کرتا رہا۔ (۱۷)

عبدالمجید خواجہ کی پرنسپلی

کراچی کے مقدمے کے بعد مولانا محمد علی جیل بھیج دیے گئے اور اب ان کی جگہ عبدالمجید خواجہ جامعہ کے پرنسپل مقرر ہوئے۔ انھوں نے جامعہ کی سیاسی فضا کو تعلیمی فضا میں تبدیل کرنے کا اہم فریضہ ادا کیا، جس کے لیے جامعہ کی تاریخ میں ان کا نام ہمیشہ یاد رہیگا۔ وہ بڑے دریادل اور سیر چشم آدمی تھے، قومی کاموں میں بیدریغ خرچ کرتے تھے۔ جامعہ پر ان کا سب سے بڑا یہ احسان ہے کہ ذاکر میاں کے ۱۹۲۲ء میں جرمنی چلے جانے کے بعد انھوں نے ان کی واپسی تک جو ۱۹۲۶ء میں ہوئی، جامعہ کو سنبھالے رکھا۔ ان کے زمانے میں جامعہ واقعی ایک تعلیمی ادارہ بن گئی جو بعض لیڈروں کو پسند نہ تھا۔

برلن میں ذاکر میاں کا قیام

ذاکر میاں کا جرمنی میں قیام تقریباً ساڑھے تین سال رہا۔ اگرچہ ان کا خاص مضمون معاشیات تھا، لیکن فلسفۂ تعلیم سے انھیں ہمیشہ سے خاص لگاؤ رہا ہے۔ جرمنی میں اس موضوع کے بڑے ماہر موجود تھے۔ ان کی صحبت میں انھیں اپنی علمی پیاس بجھانے کا موقع ملا جس کے باعث ان کی شخصیت کا خاص رنگ نکھرا اور اس کے اظہار کی نت نئی شکلیں آیندہ پیدا ہوئیں۔ جرمنی کے جن پروفیسروں سے انھیں نے خصوصی علمی استفادہ کیا، ان میں زومبارٹ، زہرنگ، اشپرانگر، کوئلر، پروفیسر مئورخ اور کرشن آشنا خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں۔ ان میں سے ہر ایک اپنے فن کا امام مانا جاتا تھا۔ ذاکر میاں نے برلن یونیورسٹی سے ۱۹۲۶ء میں معاشیات میں ڈاکٹریٹ کی ڈگری حاصل کی۔

جرمنی میں ذاکر میاں کے قیام کے زمانے میں بعض ہندستانی انقلاب پسند بھی وہاں مقیم تھے۔ قدرتاً ان سے ان کے ذاتی تعلقات پیدا ہوگئے۔ ان میں سے آچاریہ، دت اور چٹوپادھیائے کا انھوں نے کبھی کبھی ذکر

کیا ہے۔ چٹو پادھیائے، مسز سروجنی نائیڈو کے بھائی تھے۔ انھوں نے اپنی ساری زندگی سامراجیت کے خلاف اور محکوم قوموں کی حمایت میں صرف کی۔ وہ مستقل طور پر برلن میں رہتے تھے۔ ویسے اکثر یورپ کے دوسرے ملکوں میں گھومتے رہتے تھے۔ ایک مرتبہ جب وہ فرانس آئے تو میں شاہد سہروردی کے ساتھ ان سے ملا تھا۔ ان کی بیوی اگنس اسمیڈلے ایک امریکی خاتون تھیں، جن کے خیالات اپنے شوہر کی طرح انقلاب پسند تھے۔ وہ چٹو پادھیائے کے انتقال کے بعد چین چلی گئی تھیں، جہاں انھوں نے سیاست میں حصہ لیا۔ اب معلوم ہوا، ان کا بھی انتقال ہوگیا ہے۔

ذاکر میاں برلن میں ہندستانی طلبا کی انجمن کے صدر تھے۔ ہندستان کی آزادی کے متعلق ان کی تقریریں جو انھوں نے جرمن زبان میں کی تھیں بیحد پسند کی گئیں۔ ہمبرگ اور بریمن میں انھوں نے "انجمنِ خواتین برائے امن و آزادی" کے زیرِ اہتمام جو تقریریں گاندھی جی سے متعلق کی تھیں، انھیں گاندھی جی کے مضامین کے جرمن ترجمے میں دیباچے کے طور پر شائع کیا گیا ہے۔

اس زمانے میں برلن میں فارسی زبان کی کتابوں کی طباعت کے لیے ایک مطبع تقی زادہ نے قائم کیا تھا جس کا نام کاویانی پریس تھا۔ مطبع کے منیجر غنی زادہ سے ذاکر میاں کے دوستانہ مراسم تھے۔ ذاکر میاں نے ان سے یہ خواہش ظاہر کی کہ میں کمپوزنگ کا کام سیکھنا چاہتا ہوں۔ غنی زادہ نے کہا، بہت اچھا، پریس حاضر ہے۔ چنانچہ یہ کمپوزنگ سیکھنے کے لیے کاویانی پریس جانے لگے۔ جب کافی مہارت ہوگئی، تو اپنے ہاتھ سے دیوانِ غالب کمپوز کرکے وہیں سے شائع کیا اور اس کے پورے اخراجات اپنی جیب سے برداشت کیے۔ یہ دیوان چھوٹے سائز پر ہے۔ کاغذ نہایت اعلیٰ درجے کا لگایا گیا ہے۔ بیلدار جدول اور دو رنگی چھپائی نے اسے نہایت دیدہ زیب بنا دیا ہے، ایسا کہ اس شان کا دیوانِ غالب اس سے پہلے کہیں نہیں چھپا تھا۔ اس کی جلد بھی نہایت خوبصورت اور پاکیزہ ہے۔ اس پر لکھاوٹ اور رنگوں کی ہم آہنگی اس کے حسن کو دوبالا کرتی ہے۔ جلد میں ایسی نرمی ہے کہ چھوؤ تو ایسا محسوس ہو جیسے اس کے اندر نرم اور نازک ننھے ننھے پتلے پتلے گدوں کی تہیں جمی ہوئی ہیں۔ اس کے ساتھ غالب کی جو تصویر دی گئی ہے، یہ لائپزگ کے ایک مشہور مصور نے بنائی تھی۔ اردوئے معلیٰ اور یادگارِ غالب میں غالب کے چہرے بشرے سے متعلق جو معلومات ملتی ہیں، ذاکر میاں نے یہ اس جرمن مصور کے اچھی طرح سے ذہن نشین کرا دی تھیں۔ اس نے ان کی بنا پر غالب کی شخصیت کا جو تصور قائم کیا، اسے اپنی تصویر میں خطوط اور رنگوں کے لطیف امتزاج سے پیش کر دیا۔ اسے یقیناً مصور کا کمال کہنا چاہیے کہ اس نے غالب کی شخصیت کے

جوہر کو صحیح طور پر سمجھا اور اپنے مُوقلم سے اُسے زندۂ جاوید بنا دیا۔ اب غالب کی یہی خیالی تصویر اپنے فنی کمال کے باعث اصلی خیال کی جاتی ہے۔ خدا معلوم، جسے اصلی تصویر کہتے ہیں وہ بھی اصلی ہے کہ نہیں۔ کہیں ایسا تو نہیں کہ اس کے تیار کرنے میں بھی کسی باکمال مصور کے تخیل اور چابکدستی کو دخل ہو!

جب کاویانی پریس کا مطبوعہ دیوان غالب ہندستان پہنچا، تو اصحابِ ذوق نے اسے ہاتھوں ہاتھ لیا۔ بہت جلد یہ ایڈیشن ختم ہوگیا اور چونکہ مانگ ہنوز موجود تھی، 'مکتبۂ جامعہ' کو برلن سے دوسرا ایڈیشن منگانا پڑا۔ حکیم اجمل خاں نے اسے دیکھا تو اتنا پسند کیا کہ انھوں نے اپنے کلام کا مجموعہ دیوان شیدا بھی اسی کاویانی پریس میں طبع کروایا۔ یہ بھی اسی دیوان غالب کے سائز پر ہے اور اسی کی طرح دیدہ زیب بھی۔

جرمنی سے واپسی

فروری ۱۹۲۶ء میں جرمنی سے واپسی پر ذاکر میاں جامعہ کے پرنسپل مقرر ہوئے۔ حکیم صاحب پہلے سے امیرِ جامعہ تھے۔ اب ذاکر میاں کو حکیم صاحب کے ساتھ کام کرنے اور انھیں بہت قریب سے دیکھنے کا موقع ملا۔

انجمنِ تعلیمِ ملی

۱۹۲۷ء میں حکیم اجمل خاں کے انتقال پر ڈاکٹر مختار احمد انصاری امیرِ جامعہ ہوئے۔ وہ شروع ہی سے جامعہ کے ساتھ وابستہ رہے تھے اور اس ادارے کے دلی خیرخواہوں میں تھے۔ اس زمانے میں جامعہ کی مالی حالت بہت خراب ہوگئی۔ سیاسی تحریک کے دب جانے کی وجہ سے جامعہ کو روپیہ ملنا بند ہوگیا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ استادوں کو کئی کئی مہینے تک تنخواہیں نہ دی جاسکیں۔ غرض سخت پریشانی کا سامنا تھا۔ قرض لے کر کب تک کام چلتا۔ اب ذاکر میاں نے اُمنائے جامعہ کو لکھا کہ اگر جامعہ کو قائم رکھنا ہے، تو اس کے چلانے کا انتظام کیا جائے؛ اور اگر اسے بند کرنے کا قصد ہے، تو اس فیصلے سے بھی مطلع کیا جائے۔ اس خط کا جواب یہ ملا کہ مناسب ہوگا اگر جامعہ بند کر دی جائے، اس لیے کہ روپیہ جمع کرنے کی کوئی صورت نظر نہیں آتی۔ اس پر ذاکر میاں نے اپنے ساتھیوں کو لکھا کہ کیا وہ اس کے لیے آمادہ ہیں کہ جامعہ کے کسی حصے کو بچائیں اور اسے بند نہ ہونے دیں۔ سبھوں نے یہ جواب دیا کہ روپیہ نہ ہو، تو نہ ہو، ہم بلامعاوضہ کام کرینگے۔ اب جامعہ کو چلانے کی غرض سے 'انجمنِ تعلیمِ ملی' کا قیام عمل میں آیا، جس میں بعض امنا کے علاوہ گیارہ استادوں نے بھی حیاتی رکن بننا قبول کیا۔ رکنیت کی شرط یہ تھی کہ وہ بیس سال اور اگر زندگی اس سے قبل ختم ہوگئی تو آخری وقت تک جامعہ کی خدمت کا عہد کرتے ہیں اور کبھی ایک سو پچاس روپے سے زیادہ معاوضہ نہیں طلب کرینگے۔ بعد میں اس انجمن

میں ۲۴ ارکان ہو گئے۔ اس تعلیمی انجمن کا قیام ہندستان کے مسلمانوں کی تعلیمی اور تہذیبی تاریخ کا ایک اہم واقعہ ہے۔ جو لوگ اس انجمن کے رکن بنے، وہ اچھی طرح جانتے تھے کہ زمانے کے تیور بگڑے ہوئے ہیں، حالات ناموافق ہیں، سیاسی ردِّعمل اور بددلی سے جذبات سرد پڑ چکے ہیں، ہمتیں پست ہیں اور امنگوں کا ابھار ختم ہو چکا ہے؛ لیکن آفریں ہے جامعہ کے ان مخلص کارکنوں پر! انھوں نے انجمن تعلیمِ ملّی کی رکنیت قبول کی، اور اپنے دلوں کو عزائم اور حوصلوں سے آباد رکھا اور آئندہ اپنے عمل سے ثابت کر دکھایا کہ اگر نیت بخیر ہو اور کسی حالت میں بھی خلوص اور جذبۂ خدمت کا دامن ہاتھ سے نہ چھوٹے، تو خدا ضرور مدد کرتا ہے۔

حلقۂ ہمدردانِ جامعہ

اب انجمنِ تعلیمِ ملّی کے سامنے یہ مسئلہ پیش تھا کہ جامعہ کی مالی حالت کو کس طرح سے سدھارا جائے اور اس کے مستقل اخراجات کی کفالت کی کیا سبیل ہو۔ بالآخر غور و فکر کے بعد یہ بنیادی فیصلہ کیا گیا کہ جامعہ کا مقصد عوام کی خدمت کرنا ہے، اس لیے اسے امداد کے لیے بھی عوام ہی کی طرف رجوع کرنا چاہیے۔ امیروں میں جو اعانت پر آمادہ ہوں، ان کے عطیات خوشی اور تشکر کے ساتھ قبول کیے جائیں لیکن جامعہ کی آمدنی کا اصلی ذریعہ عوام الناس ہونے چاہییں، جن کی خاطر یہ سارے پاپڑ بیلے جا رہے ہیں۔ یہ بنیادی اصول طے ہو جانے کے بعد ۱۹۳۲ء میں ہمدردانِ جامعہ کا حلقہ قائم ہوا، جس کا مقصد یہ تھا کہ جامعہ کو چلانے کے لیے زیادہ سے زیادہ لوگوں سے قلیل مقدار میں امداد لی جائے جو ان پر گراں نہ گزرے۔ حافظ فیاض احمد، خواجہ عبدالحی اور شفیق الرحمٰن قدوائی نے اس حلقے کا انتظام سنبھالا اور اسے وسعت دینے کے لیے اپنی مساعی صرف کیں۔ ان کی نیک نیتی اور مستعدی کے سبب سے ہمدردانِ جامعہ کا کام خوب چل نکلا اور خدا نے اس میں بڑی برکت دی۔ ملک میں دس ہزار سے زیادہ اشخاص نے اس حلقے کی رکنیت قبول کی، جن میں اکثر و بیشتر چھوٹی چھوٹی رقمیں چندے میں دیتے تھے۔ شروع میں سب ملا کر پانچ چھ ہزار روپے ہوتے تھے، لیکن بعد میں سالانہ پچاس ساٹھ ہزار روپے تک جمع ہو جاتے تھے۔ اس طرح جامعہ کا مسلم عوام سے گہرا رابطہ قائم ہو گیا۔ جب جامعہ کے کام میں ترقی ہوئی، تو حیدرآباد، کشمیر، بھوپال اور رام پور سے بھی امداد منظور ہو گئی۔ جامعہ نگر میں جہاں چند سال پہلے ہُو کا عالم تھا، اب وہاں عمارتیں بننا شروع ہو گئیں۔ ایسا لگتا تھا جیسے کسی جادوگر نے اس لق و دق میدان میں کوئی منتر پھونک دیا ہے جس سے عمارتیں زمین سے خود بخود اُگ آئی ہیں اور بستی بسنے لگی ہے۔ بستی بسنا کبھی سہل نہیں ہوتا، یہ بستے بستے بستی ہے، اور اس کے لیے بڑے پاپڑ بیلنا پڑتے ہیں

اور ٹھوکریں اُٹھانی پڑتی ہیں۔ جامعہ کے کام میں خدا نے جو برکت دی، اسے نیکی کا کرشمہ اور اچھی نیت کا پھل کہنا چاہیے۔ آج ان عمارتوں کی قیمت پچاس ساٹھ لاکھ سے کم نہیں ہے۔ کہاں وہ زمانہ کہ ناساعد حالات سے بد دل ہوکر اُمنائے جامعہ اسے بند کرنے کی فکر میں تھے، اور کہاں یہ دن دونی رات چوگنی ترقی کہ اسے دیکھ کر حاسد اور مخالف، اپنے اور بیگانے ۔ سب اچنبھے میں پڑگئے اور تھڑدلوں کے حوصلے بلند ہونے لگے۔

تعلیمِ بالغان

تعلیمِ بالغان کی طرف بھی جامعہ والوں نے خاص توجہ دی۔ یہ ہمارے ملک کی تعلیمی ترقی کے لیے بڑا اہم مسئلہ تھا، جسے اربابِ جامعہ نے عملی طور پر حل کرنے کی کوشش کی۔ ظاہر ہے کہ اسے محض تقریروں اور مضمونوں کے ذریعے سے حل کرنا ممکن نہیں تھا؛ اس کے لیے عمل کے میدان میں اُترنا ضروری تھا۔ ۱۹۲۸ء میں ادارۂ تعلیم و ترقی قائم ہوا جس کے روحِ رواں شفیق الرحمن قدوائی تھے۔ پہلی ضرورت یہ تھی کہ بالغوں کی تعلیم کے لیے لٹریچر فراہم کیا جائے۔ جو رسائل لکھے جائیں ان میں جامعہ کے بنیادی مقاصد کو نمایاں کیا جائے، یعنی جنھیں تعلیم دی جائے ان میں سماجی صلاحیتوں کو اُبھارا جائے تاکہ وہ مل جل کر کام کرسکیں۔ ان میں اپنی ذات پر بھروسا اور ترقی کرنے کا جذبہ پیدا ہو۔ وہ خدا کے نیک بندے، اپنے دیس کے سچے خادم اور سارے انسانوں کی بھلائی چاہنے والے بن جائیں۔ اپنے علم و ہنر سے اپنے اخلاق کو سنواریں۔ محنت اور مشقت سے اپنے اور اپنے متعلقین کے لیے حلال کی روزی کمائیں اور خلوص اور محبت سے اپنی قوم کی ترقی اور اپنے ملک کی آزادی کی کوشش کریں۔ ادارۂ تعلیم و ترقی نے دو سو رسالے شائع کیے، جنھیں ملک میں پسندیدگی کی نظر سے دیکھا گیا۔ اس ادارے کے قیام سے عوام نے پورا فائدہ اُٹھایا جن کے ساتھ جامعہ کا گہرا تعلق قائم ہوگیا۔

اوکھلے کی نئی بستی

کالج اور اسکول کی عمارتوں کے علاوہ استادوں کے مدرسے کی عمارت بھی نہایت شاندار بن گئی جس کا نقشہ مسٹر ہائنس نے بنایا جو جرمنی کے رہنے والے ہیں اور جامعہ والوں سے بہت قریبی ربط رکھتے ہیں۔ یہاں بنیادی تعلیم دینے والے استادوں کی تعلیم و تربیت کا انتظام کیا گیا۔ یہ اپنی نوعیت کا واحد مدرسہ ہے۔ یہاں مختلف ریاستوں کی حکومتیں اپنے اپنے علاقوں سے چنے ہوئے استاد تعلیم کے لیے بھیجتی ہیں چونکہ بنیادی (بیسک) تعلیم سے ذاکر میاں کا شروع سے تعلق رہا ہے، اس لیے یہ مناسب تھا کہ اس نئے تعلیمی تجربے کے متعلق استادوں کی تعلیم کا انتظام جامعہ میں کیا جائے۔ یہ ضرورت اس مدرسے سے پوری ہوگئی اور ملک کے ہر حصے سے استاد

ٹریننگ کے لیے یہاں آنے لگے۔

بیسک ایجوکیشن

۱۹۳۷ء میں گاندھی جی نے ذاکر میاں کو بیسک (بنیادی) تعلیم کی نیشنل کمیٹی کا صدر بنایا۔ گاندھی جی کا بیسک تعلیم کا جو نظریہ تھا اس میں بچوں کی تعلیم خود مکتفی ہونی چاہیے۔ ان کا خیال تھا کہ چرخے اور تکلی کے ذریعے سے بچے کو سب مضمون پڑھائے جا سکتے ہیں۔ جب یہ اسکیم ذاکر میاں کے سپرد کی گئی تو انھوں نے اسے خالص تعلیمی رنگ دینے کی کوشش کی۔ انھوں نے جو اسکیم مرتب کی اس میں اس بات کا پورا لحاظ رکھا گیا کہ بچے جو ہاتھ سے کام کریں وہ تخلیقی ہو۔ اس کے لیے یہ لازمی نہیں کہ وہ معاشی اعتبار سے خود مکتفی ہو۔ ملک کے مختلف حصوں میں جو صنعت و حرفت ہیں انھیں کے توسط سے طلبہ کے لیے کام کے مواقع نکالنے چاہییں۔ جن علاقوں میں کپاس کثرت سے ہوتی ہے، وہاں چرخا اور تکلی تعلیمی اغراض کے لیے استعمال کیے جا سکتے ہیں لیکن یہ ضروری نہیں کہ ہر جگہ ایسا ہو۔ یہ بھی ضروری نہیں کہ بچوں کا کام خود مکتفی ہو۔ اگر ایسا کرنے کی کوشش کی گئی تو اندیشہ ہے کہ تعلیم کا معیار گر جائیگا۔

بنیادی تعلیم کی قومی کمیٹی کی صدارت قبول کرنے سے دس سال پہلے سے ذاکر میاں جامعہ کے ابتدائی اسکول میں مقصدی طریقِ تعلیم (پروجیکٹ میتھڈ) کا تجربہ کر رہے تھے اور اس کے خاطر خواہ نتائج نکل رہے تھے۔ اس طریقے میں مختلف منصوبوں کے ذریعے سے بچوں کو تعلیم دی جاتی ہے۔ اس میں کتاب کے بجائے کسی کام کو مقصد یا منصوبہ قرار دے کر علم حاصل کرنے کے وسائل مہیا کیے جاتے ہیں لیکن اس میں بچوں کے کام سے، جو مقصود بالذات ہوتا ہے، کسی آمدنی کی توقع نہیں کی جاتی۔ گاندھی جی کی اسکیم میں بچوں کی تعلیم کو خود مکتفی بنانے کا خیال پیش کیا گیا تھا۔ اور ان کے پیرو دن نے جو ہر بات پر آنکھ بند کر کے آمنّا و صدّقنا کہنے کے عادی تھے، یہ نہیں سوچا کہ اگر ایسا کیا گیا تو تعلیمی لحاظ سے یہ اسکیم ناقابلِ عمل ہو جائیگی۔ ذاکر میاں نے واردھا کے جلسے میں اس موضوع پر جو تقریر کی، اس میں یہ بات واضح کر دی کہ اس اسکیم کو معاشی لحاظ سے نہیں بلکہ خالص تعلیمی لحاظ سے چلانا چاہیے۔ اس طرح وہ مقصدی طریقِ تعلیم (پروجیکٹ میتھڈ) کی ایک شکل ہو جائیگی اور اس میں ہاتھ کے کام کو جو اہمیت دی جائیگی وہ جدید نظریۂ تعلیم کے عین مطابق ہوگی۔ اس طرح وہ سب ماہرینِ تعلیم جو کام یا دستکاری کو بچوں کی تعلیم میں خاص اہمیت دیتے تھے، اس کے حامی بن جائینگے۔ گاندھی جی نے یہ بڑی دانشمندی کی کہ اس اسکیم کو بروئے کار لانے کا کام بنیادی تعلیم کی قومی کمیٹی کے ذمے کر دیا۔ اس کمیٹی نے دوسروں کی رہنمائی کے لیے

ڈھائی سو صفحوں کی ایک رپورٹ مرتب کی جس میں اس کے متعلق تمام امور پر سیر حاصل بحث کی گئی تھی۔ مثلاً بنیادی تعلیم کے اصول، اس کے مقاصد، استادوں کی تعلیم، نگرانی اور امتحان کے طریقے، نصابِ تعلیم اور مقامی حالات کے مطابق دستکاری کو چننا جس کے ذریعے سے بچے کو تعلیم دی جا سکتی ہے۔ اس اسکیم میں سفارش کی گئی کہ سب بچوں کے لیے تعلیم لازمی اور مفت ہونی چاہیے۔ تعلیم کا ذریعہ ہر بچے کی مادری زبان ہوگی۔ علم حاصل کرنے کا ذریعہ دستکاری یا چرخے کو قرار دیا جائیگا جو ملک کے مختلف حصوں کے حالات کے لحاظ سے الگ الگ ہوں گے۔ یہ ضروری نہیں کہ ہر جگہ ایک ہی طرح کا کام سکھایا جائے۔ یوں خالص تعلیمی مقاصد کی تقویت سے یہ اسکیم جدید تعلیمی نظریات سے ہم آہنگ ہوگئی۔

موجودہ زمانے کے یورپی اور امریکی ماہرینِ تعلیم اس بات پر متفق ہیں کہ کام یا (اکٹی وٹی) کا طریقِ تعلیم میں خاص مقام ہے۔ اسے نظر انداز کرکے جو کتابی تعلیم دی جاتی ہے وہ مصنوعی اور غیر حقیقی ہو جاتی ہے۔ ذاکر میاں نے بھی اس مسئلے پر بہت غور و فکر کیا ہے اور اپنے خطبات میں کئی جگہ اس کی نسبت اپنے خیالات تفصیل سے بیان کیے ہیں۔

قومیت اور اسلامیت

قومی تہذیب کے لحاظ سے یہ بحث بڑی اہم ہے کہ ہندستان کے مسلمانوں کی تعلیم میں ان کے مخصوص تمدنی مظاہر کا تحفظ کس حد تک ضروری ہے۔ اس کو یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ اس ملک میں جو مذہبی اور لسانیاتی اقلیتیں ہیں ان کی حیثیت قومی نظامِ تعلیم میں کیا ہو۔ اس خصوص میں ذاکر میاں نے اپنے کاشی ودیا پیٹھ والے خطبے میں بعض بنیادی امور کی جانب اشارے کیے ہیں جن کا اطلاق آج بھی اسی طرح ہوتا ہے جیسا کہ کچھ سال پہلے ہوتا تھا۔ اس خطبے میں اس بات کی وضاحت کی ہے کہ ہندستان کے مسلمانوں کی تہذیبی ہستی قابلِ قدر ہے جس کا مٹنا پوری ہندستانی قوم کے لیے زبردست نقصان ہوگا۔ ایسا نقصان جس کی تلافی ممکن نہیں۔ اس خطبے میں ذاکر میاں کے اس اصول کا پر تو صاف نظر آتا ہے کہ قومیت اور اسلامیت ایک دوسرے کی ضد اور نقیض نہیں ہیں بلکہ انھیں ایک دوسرے سے تقویت حاصل ہونی چاہیے۔ اگر ایسا نہیں ہے تو ہماری قومی زندگی کا یہ تقاضا ہو کہ ان موانع کو دور کیا جائے جو اس مقصد کے حصول میں سنگِ گراں بنے ہوئے ہیں۔

جامعہ ملیہ کے مقاصد کے متعلق بھی ذاکر میاں نے اپنے خیالات کو ظاہر کرتے ہوئے بتایا ہے کہ اسلامیت اور قومیت ایک دوسرے کے خلاف نہیں ہیں۔ جامعہ کا تعلیمی مشن یہ ہے کہ دونوں کو ایک دوسرے

کے اندر سموئے۔

ان کے نزدیک جامعہ ملیہ کا دوسرا مقصد یہ ہے کہ ہندستانی مسلمانوں کی آیندہ زندگی کا نقشا یعنی ان کے مذہب (اسلام) اور ہندستانی تہذیب میں ان کے مقام کو سامنے رکھ کر ان کی تعلیم کا" ایک مکمل نصاب بنائے اور اس کے مطابق ان کے بچوں کو جو مستقبل کے مالک ہیں تعلیم دے۔" وہ چاہتے ہیں کہ علم محض روزی کی خاطر نہیں بلکہ زندگی کی خاطر سکھا جائے تاکہ اس کے وسیع دائرے میں مذہب، حکمت اور صنعت، سیاست اور معشیت سبھی کچھ آ جائے۔ جامعہ ملیہ اپنے طلبہ کو اس قابل بنانا چاہتی ہے کہ وہ قومی تہذیب اور عام انسانی تہذیب کی ہر شاخ کی قدر و قیمت کو سمجھ سکیں اور اپنی قابلیت کے مطابق اس کی کسی ایک شاخ میں اس طرح سے کام کریں کہ ان کا کام کسی نہ کسی حد تک مجموعی زندگی کے لیے مفید ہو۔

ذاکر میاں نے مختلف موقعوں پر جو خطبات دیے ہیں ان سے ان کے فلسفۂ تعلیم کے علاوہ ان کی اسلامیت اور قومیت، دینداری اور وطن پرستی کا تصور واضح ہوتا ہے۔ یہ سب ہماری تہذیبی زندگی کے بڑے اہم مسائل ہیں جن پر بڑی خوش اسلوبی سے روشنی ڈالی گئی ہے۔ انشا پردازی کی حیثیت سے ذاکر میاں کے اسلوب کی تازگی اور قوت، برجستگی اور متانت اور جوش بیان کلام کی تاثیر کی ضمانت ہیں۔ صفحے کے صفحے پڑھ جائیے زبان و بیان میں تصنع کہیں نام کو نہیں۔ آمد ہی آمد ہے، آورد کا کہیں پتا نہیں۔ ان کی ہر تحریر میں ان کی پاکیزہ اور نکھری ہوئی شخصیت کی جھلکیاں صاف نظر آتی ہیں۔ یہ شخصیت ہے کس کی؟ ایک نیک دل اور نیک نیت انسان کی جو بیک وقت دیندار اور وطن دوست ہے، خوش معاملہ ہے، راستباز ہے۔ جس کی دیانت اور صداقت پر آج تک کسی نے انگشت نمائی نہیں کی۔ خدا نے دل اور دماغ دونوں کے اعلیٰ اوصاف سے نوازا ہے۔ یہ اوصاف فطری بھی ہیں اور اکتسابی بھی۔ وہ بڑے ہی عالی ظرف، بڑے آل اندیش، بڑے منکسر مزاج اور متواضع، بڑے متحمل اور صابر ہیں۔ مزاج میں چشم پوشی، درگزر اور انصاف پسندی کوٹ کوٹ کر بھری ہے۔ ہر معاملے میں قطعی رائے رکھتے ہوئے اس کے اظہار میں اس کا خیال رہتا ہے کہ کسی کے دل کو چوٹ نہ لگے، نہ کسی کی ذات و توہین ہو۔ اگر کسی کی رائے سے اختلاف ہے تو اس کی تالیفِ قلب کا سلسلہ برابر جاری رہتا ہے کہ سننے والے کو ناگواری کم سے کم ہو۔ حق گوئی کی جرأت اور انکسار پہلو بہ پہلو رہتے ہیں۔

اعلیٰ سیرت

آئیے، ذرا دیکھیں کہ اعلیٰ انسانوں میں کون سی ایسی خصوصیات ہوتی ہیں جن کے باعث ہم ان کی عظمت کے

آگے جھکنے پر مجبور ہو جاتے ہیں۔ سب سے اول تو یہ کہ ان کے دل انسانی ہمدردی سے معمور ہوتے ہیں۔ انسانیت دنیا کے کسی کونے میں دکھی ہو ان کے دل میں ٹیس ہوتی ہے۔ اس میں وہ یہ نہیں دیکھتے کہ دکھی کا مذہب، یا اس کی قومیت کیا ہے اور اس کا کس نسل سے تعلق ہے۔ یہ دلسوزی کی صفت قدرِ مشترک ہے جو دنیا کے سب اعلیٰ پایے کے انسانوں میں ملتی ہے۔ یہ دلسوزی محض زبانی جمع خرچ تک محدود نہیں ہوتی بلکہ انھیں خدمتِ خلق کے لیے ابھارتی ہے۔ یہ بے غرضی اپنوں اور پرایوں میں فرق و امتیاز نہیں کرتی۔

ذاکر میاں میں دو اور صفات ایسی ہیں جن سے ان کی انسان دوستی کا خمیر بنا ہے۔ وہ ہیں صداقت اور جرأت۔ اگرچہ وہ بیحد خلیق اور منکسر مزاج ہیں اور کبھی کسی کی دل آزاری یا توہین نہیں چاہتے، بایں ہمہ اگر ضرورت آ پڑے تو حق بات کہنے میں تامل بھی نہیں کرتے۔ چند سال ہوئے دہلی میں قومی یک جہتی کی کانفرنس (نیشنل انٹگریشن کانفرنس) ہوئی تھی جس میں مرکزی اور صوبائی حکومتوں کے وزیر اور کانگریس کے سب بڑے بڑے نیتا شریک تھے۔ قومی یک جہتی پر بہت سی تقریریں ہوئیں۔ بعض مقرروں نے بڑی دور کی کوڑی لانے کی کوشش کی۔ گفتگو دلچسپ مگر حقیقت سے دور تھی۔ ایسا محسوس ہوتا تھا جیسے مرض کا جو علاج تجویز کیا جا رہا ہے وہ اوپری ہے۔ اندرونی بیماری پر نظر نہیں گئی، یا لوگ دیدہ و دانستہ نظر بچا گئے تاکہ خود فریبی کو ٹھیس نہ لگے۔ ذاکر میاں کو تقریر کے لیے کہا گیا تو انھوں نے کہا کہ ہماری قومی یک جہتی کی راہ میں سب سے بڑی رکاوٹ ذات پات کا نظام ہے جس کی جڑیں ہماری زندگی میں اتنی گہری پیوست ہیں کہ آزادی حاصل ہو جانے کے باوجود وہ اپنی جگہ سے ٹس سے مس نہیں ہوئیں۔ ہمارا دستورِ اساسی اسے مانے یا نہ مانے، وہ بھی ان رسم و رواج کو یکایک نہیں بدل سکتا جو ہزارہا سال سے سماجی زندگی پر چھائے ہوئے ہیں۔ ضرورت اس بات کی ہے کہ خود معاشرہ اپنے اخلاقی ارادے کی قوت سے انھیں بدلے۔

صبر و تحمل کی صفت بڑے ریاض کے بعد پیدا ہوتی ہے۔ ذاکر میاں بعض اوقات نہایت خود غرض، جھوٹے اور متفنی لوگوں کو انگیز کرتے ہیں حالانکہ وہ ان کی بدطینتی سے بخوبی واقف ہوتے ہیں۔ ان کی فراست بلا کی ہے۔ کوئی چاہے کہ جھوٹی سچی باتوں یا اللو تپو سے انھیں رام کرلے تو وہ بڑی غلطی میں ہے۔ خوشامد سے انھیں نفرت ہے۔ وہ بہت جلد ہر ایک کی تہ تک پہنچ جاتے ہیں جنھیں اچھا نہیں سمجھتے، ان کے ساتھ بھی اخلاق سے پیش آتے ہیں۔ احمقوں اور کوڑھ مغزوں کو بھی بڑے صبر سے جھیلتے ہیں۔ میں نے انھیں بعض اس قسم کے لوگوں سے باتیں کرتے دیکھا ہے۔ یہ لوگ اس غلط فہمی میں گھر واپس جاتے ہیں کہ ہم نے اپنی لیاقت کا

کیا سکّہ بٹھادیا۔ بیوقوف کہیں کے! ذاکر میاں چاہتے ہیں کہ وہ اپنی اس غلط فہمی میں مبتلا رہیں اور ازالۂ وہم کی نوبت نہ آئے۔ ہے یہ کہ وہ کسی کا دل نہیں دکھانا چاہتے۔

اعلیٰ سیرت کی تعمیر میں جہاں اقدارِ عالیہ سے گہرا لگاؤ ضروری ہے، وہیں یہ بھی لازم ہے کہ فکر کی صلاحیت بدرجۂ اتم موجود ہو تاکہ آدمی ان تمام معاملات میں جن کا تعلق اس کی اپنی ذات سے یا جماعتی زندگی کے مسائل سے ہے، صحیح نتائج اخذ کرسکے۔ قدرت نے ذاکر میاں میں غیر معمولی فراست اور فکری قابلیت ودیعت کی ہے۔ وہ جلد اپنی رائے قائم کرلیتے ہیں اور اکثر و بیشتر وہ صحیح ہوتی ہے۔ ان کی ہر بات میں سنجیدگی، متانت اور وزن ہوتا ہے۔ رائے قائم کرلینے کے بعد اس پر عمل کرتے ہیں۔ ذہن کی تیزی اور سلامتیِ طبع ایک جگہ کم جمع ہوتی ہیں، لیکن ذاکر میاں میں یہ دونوں موجود ہیں۔ اسی طرح عقلی اور وجدانی صلاحیت بھی ایک شخص میں کم ملتی ہے لیکن غیر معمولی اشخاص میں ان دونوں کے جمع ہوجانے سے بڑے بڑے کام ظہور میں آتے ہیں جن سے پوری سوسائٹی فائدہ اُٹھاتی ہے۔

انشا پردازی

ایک اعلیٰ انسان اور ماہرِ تعلیم ہونے کے علاوہ ذاکر میاں کا شمار اُردو زبان کے چوٹی کے انشا پردازوں میں ہے۔ یہ کہنا بہت مشکل ہے کہ ادب میں ادبیت کہاں سے آتی ہے، لیکن یہ بات یقین سے کہی جاسکتی ہے کہ ادبیت خلوص کے بغیر جلوہ گر نہیں ہوسکتی۔ لیکن اس کے ساتھ یہ بھی ماننا پڑیگا کہ ہر مخلص شخص اعلیٰ درجے کا ادیب نہیں ہوجاتا۔ ادیب کے لیے ازبس لازمی ہے کہ اس میں اظہارِ خیال کی قابلیت بھی ہو، ورنہ کسی کے خیالات کتنے ہی عمدہ کیوں نہ ہوں اگر وہ ان کے اظہار پر قدرت نہیں رکھتا تو ان کی خوبی اس کا اندرونی تجربہ ہوکر رہ جائیگی، جس میں دوسرے شرکت نہیں کرسکیں گے، بالکل اسی طرح جیسے گونگے کے منہ کا گڑ۔ اظہارِ خیال کی اعلیٰ قابلیت اور اخلاص دونوں مل کر ادب کا جادو جگاتے ہیں۔ یہ دونوں صفتیں ذاکر میاں کی تحریروں میں موجود ہیں۔ ان کے طرزِ تحریر میں کہیں کہیں خطیبانہ شان آگئی ہے، لیکن اس میں آورد اور تصنّع کا نام نہیں ان کی تحریروں سے سچی جذباتی کیفیت ظاہر ہوتی ہے جو فکر میں سموئی ہوئی ہوتی ہے۔ اگر کوئی مجھ سے پوچھے کہ حقیقی ادبیت کا سب سے بڑا دشمن کون ہے، تو میں اس کا فوراً یہ جواب دوں گا کہ تصنّع۔ جس تحریر میں تصنّع ہوگا وہ کبھی تخلیقی ادب نہیں بن سکتی۔ زیادہ سے زیادہ آپ اسے ادبی ملمع کاری کہہ سکتے ہیں، جو آج کل ہمارے نام نہاد انشا پردازوں کے یہاں بہت عام ہے۔ شوق ہے کہ کہے جائیں، اگرچہ کہنے کے لیے کچھ ہے نہیں۔

یہ کہیں مرصع نگاری کا روپ دھارتی ہے اور کہیں شاعرانہ طرزِ بیان کی صورت اختیار کرتی ہے۔ خلوص کی کمی کے باعث کلام کا اصلی مقصد یعنی تاثیر نہیں حاصل ہوتی۔ لفظ بے روح کے قالب ہیں، اگر ان کی تہ میں اصلیت اور صداقت کی کارفرمائی نہ ہو۔

ذاکر میاں کے طرزِ تحریر میں خلوص کے ساتھ جوش اور ولولہ، تازگی اور قوت ہے، جو ان کی شخصیت کا عطیہ ہے۔ انھیں کچھ کہنا ہو، تو اسے بالکل فطری انداز میں کہہ دیتے ہیں۔ بعض دفعہ دوسری مصروفیتوں کے باعث وہ اپنی تحریر پر نظرِ ثانی تک نہیں کر پاتے۔ اس کے باوجود عبارت میں کہیں ڈھیلا پن اور جھول نہیں ہوتا۔ ایسا محسوس ہوتا ہے جیسے دریا کی روانی کی طرح لفظوں کے قافلے پے در پے رواں دواں ہیں، جن کی توانائی اور دل آویزی جاذبِ قلب و نظر ہوتی ہے۔ اس دعوے کے ثبوت میں ان کی تحریروں اور تقریروں سے متعدد مثالیں پیش کی جا سکتی ہیں۔ بجا طور پر ذاکر میاں کا شمار اُردو کے صاحبِ طرز ادیبوں میں ہوتا ہے۔

انسان دوستی اور اسلام

ذاکر میاں کی انسان دوستی خاص کر اسلام کی تعلیم سے اپنا نور اور بصیرت حاصل کرتی ہے۔ ویسے ان کا زندگی کا نقطۂ نظر عالمگیر ہے۔ ذہنی طور پر وہ عقل پسند اور جذباتی طور ایک مذہبی انسان ہیں۔ جس کسی نے انھیں راتوں کو کلام پاک کی تلاوت کرتے دیکھا ہے وہ ان کے خشوع و خضوع سے متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکتا۔ میں نے دیکھا ہے کہ وہ اپنی دینداری کو چھپاتے ہیں، اپنے قریب ترین عزیزوں سے بھی؛ نہ وہ یہ چاہتے ہیں کہ کوئی انھیں عبادت کرتے ہوئے دیکھے۔ میں سمجھتا ہوں یہ ان کے اخلاص و عقیدت اور بے ریا اور بے تصنع زندگی کا اقتضا ہے۔ ان کی عبادت نمایش کے لیے نہیں بلکہ حقیقی معنوں میں اظہارِ عبودیت کے لیے ہے۔ جس طرح ان کے پالے پوسے ہوئے ادارے جامعہ ملیہ اسلامیہ میں قومیت اور اسلامیت کے اصول کو ملا کر بطور نصب العین رکھا گیا ہے اسی طرح ذاکر میاں کی زندگی میں یہ دونوں اصول تحلیل ہو کر ایک ہو گئے ہیں اور ان کی ہم آہنگی ہی سے ان کی سیرت کے خد و خال نمایاں ہوئے ہیں۔ نہ قومیت ان کی اسلامیت پر انگشت نمائی کرے اور نہ اسلام قومیت کو راندۂ درگاہ اور مردود ٹھہرائے۔ ہمیں ان کی تحریروں میں متعدد ایسے مقامات ملتے ہیں جہاں فصاحت و بلاغت اور جوشِ بیان کے علاوہ ان اصول کا صحیح امتزاج پیش کیا گیا ہے۔

حسن شاہ کا اثر

نوجوانی میں ذاکر میاں کی سیرت و کردار پر ایک صوفی اور درویش حسن شاہ کا گہرا اثر پڑا جو ہمارے دادا کے دربار کے عزیز ہوتے تھے۔ بڑی خوبیوں کے انسان تھے وہ اور اپنے رنگ میں منفرد۔ گرمیوں کی تعطیل میں ہم سب بھائی قائم گنج آتے، تو حسن شاہ دن بھر ہمارے یہاں رہتے تھے۔ صبح آتے اور شام کو جاتے، لیکن کھانا ہمارے یہاں نہیں کھاتے تھے۔ بھی پور میں عبدالعلی خان کے یہاں ان کا قیام رہتا تھا۔ صبح نو دس بجے وہاں سے کچھ کھا کر آتے اور شام کو واپسی پر وہیں جا کر کھاتے۔ ہمارے یہاں دن میں چائے ضرور پی لیتے تھے اور پان بھی شوق سے کھاتے تھے۔ وہ فرخ آباد کے شاہ طالب حسین مجیب کے ارشد خلفا میں سے تھے اور انھیں اپنے شیخ کے ساتھ بدرجۂ کمال عقیدت اور وارفتگی تھی۔ مزاج پر جذب غالب تھا، اس لیے کبھی کبھی اپنے معمولات میں شدت اختیار کر لیتے تھے۔ حضرت مجیب کے عقیدت مندوں میں کثرت سے ہندو صاحبان بھی تھے۔ چونکہ آپ نو مسلم تھے، آپ کے اکثر و بیشتر عزیز کائستھ تھے۔ ایک دفعہ حسن شاہ کسی ہندو عقیدت مند کے ماتھے پر قشقہ دیکھ کر بھری محفل میں اعتراض کر بیٹھے: یہ حضرت مجیب کے صلح کل مشرب کے خلاف تھا۔ اس پر حضرت نے حسن شاہ کو اسی محفل میں سب کے سامنے حکم دیا کہ قشقہ لگا کر پہلے یہاں سے کشمیر اور پھر وہاں سے جنوبی ہند میں رامیشورم تک پیدل جاؤ، اور وہاں سے بڑے پروہتوں کی چٹھیاں لا کر دو، جن میں تمھاری وہاں حاضری کی تصدیق ہو۔ حسن شاہ نے بلا تامل اپنے شیخ کے ارشاد کی تعمیل کی اور اس سفر کی تکمیل کر کے ڈھائی سال بعد فرخ آباد واپس آئے۔

حسن شاہ اپنے شیخ کے انتقال کے بعد درگاہ سے وابستہ رہے۔ ایک روز فجر کی نماز سے کچھ قبل درگاہ کی مسجد میں صفائی کر رہے تھے۔ گرمی کا موسم تھا۔ وہ اس وقت صرف ایک لنگوٹی باندھے اطمینان سے جھاڑو دینے میں مشغول تھے کہ ان کے پیر بھائی شاہ افتخار الحق جو جید عالم تھے، نماز کے لیے مسجد میں داخل ہوئے انھوں نے حسن شاہ پر اعتراض کیا کہ یوں خانۂ خدا میں لنگوٹی لگائے پھر رہے ہو، اس سے مسجد کی بے حرمتی ہوتی ہے۔ اتنا سننا تھا کہ حسن شاہ برافروختہ ہو گئے۔ آؤ دیکھا نہ تاؤ، جھٹ لنگوٹی کھول کر شاہ افتخار الحق کے منہ پر دے ماری اور کہنے لگے کہ "ہم تو یوں ہی آئے تھے اور یوں ہی جائیں گے؛ خدا نے ہمیں یوں ہی پیدا کیا ہے، لباس کی بدعت تو مولویوں نے نکالی ہے۔" شاہ افتخار الحق جو حسن شاہ کی جذبی کیفیت سے واقف تھے، یہ سن کر چپ ہو رہے۔ جب پھندن میاں کو جو شاہ طالب حسین مجیب کے خلیفہ

اور جانشین ہوئے تھے، اس واقعہ کا علم ہوا تو انھوں نے ناپسندیدگی کا اظہار کیا۔ اس پر حسن شاہ درگاہ سے چلے آئے اور پھر کبھی وہاں قدم نہیں رکھا۔

حسن شاہ کو مطالعے کا بےحد شوق تھا۔ ایک لکڑی کے صندوق میں پہیے لگوا کر ایک گاڑی بنوائی تھی، جس میں کتابیں بھر لیتے تھے۔ گاڑی کے اگلے حصے میں لوہے کا کنڈا تھا، جس میں رسّی ڈال کر اگر کسی ایسے مقام پر جاتے جہاں صاف سڑک ہو صندوق کو کھینچ کر لے جاتے۔ لیکن اگر کہیں ایسی جگہ جانا ہوتا جہاں کا راستہ اونچا نیچا ہے، تو ایک گزی کی رنگین خورجی میں کتابیں بھر لیں، خورجی کو کاندھے پر اس طرح ڈالا کہ اس کا ایک حصہ آگے اور دوسرا پیچھے لٹک گیا اور چل کھڑے ہوئے۔ ہمارے یہاں گاڑی لانے میں دشواری تھی اس لیے اسی خورجی میں کتابیں لایا کرتے تھے۔

حسن شاہ ہم سب بھائیوں میں ذاکر میاں کو بہت چاہتے تھے۔ ان سے اپنی فارسی کی کتابیں جو تصوّف پر تھی، نقل کرواتے۔ ذاکر میاں کا کہنا ہے کہ اس نقل کرنے کے سبب سے میرا اُردو کا خط اچھا ہو گیا۔ ایک مرتبہ ذاکر میاں بیمار پڑ گئے، تو حسن شاہ روزانہ صبح آکر خود اپنے ہاتھ سے ان کا قارورہ حکیم احمد شیر خان کے یہاں لے جاتے تھے جو سبحان پور میں ہمارے مکان سے کوئی پون میل پر رہتے تھے۔ کبھی انھیں روپے دیتے کہ قریب کے محلے میں فلاں غریب آدمی کو دے آؤ، کبھی کسی بیوہ کے یہاں روپے بھجواتے۔ برسوں اسی طرح ان کا معمول رہا۔ کتابیں نقل کروانے کے علاوہ ذاکر میاں کو ان کے مطالب و معانی بھی سمجھاتے تھے۔ اس طرح انھوں نے ذاکر میاں کی روحانی تہذیب کی اور انھیں تصوّف کی اعلیٰ قدروں سے روشناس کیا۔

مجھے اچھی طرح سے یاد ہے کہ حسن شاہ جب دوپہر میں کوٹھی میں لیٹتے اور یہ شعر گنگناتے، تو ان پر وجد کی سی کیفیت طاری ہو جاتی تھی۔ اس میں خسرو نے دھنیے کے روئی دھنکنے کا صوتی تاثر ظاہر کیا ہے:

در پے جانان جان ہم رفت، جان ہم رفت
رفت رفت رفت، جان ہم رفت
این ہم رفت و آن ہم رفت
آنہم رفت این ہم رفت، آنہم اینہم۔ آنہم۔ آنہم رفت

حسن شاہ کو کیمیا اور دوائیں تیار کرنے کا بھی شوق تھا۔ ان کے مرید جو کچھ دیتے وہ یا تو غریب غربا پر تقسیم کر دیتے یا دوائیں خریدتے۔ کتابیں انھیں خریدنا نہیں پڑتی تھیں۔ ان کے معتقدین کو ان کے اس شوق کا

علم تھا، وہ تحفتہً انھیں پیش کرتے تھے۔ ان کے ایک پیر بھائی نے مجھ سے بیان کیا کہ ایک مرتبہ کسی دوا کو جوش دے رہے تھے۔ جوش کے بعد اسے ایک شیشے میں انڈیلا تو شیشہ ٹوٹ گیا۔ اس وقت روزے سے تھے، اور افطار میں ابھی پندرہ بیس منٹ باقی تھے۔ بس طیش میں اُٹھے، صراحی میں سے پانی کٹورے میں انڈیل، غٹ غٹ پی گئے۔ پانی پیتے جاتے اور کہتے جاتے تھے: "تم نے ہمارا شیشہ توڑا، ہم نے تمہارا روزہ توڑا۔" بعد میں جب خیال آیا تو اس کا کفارہ ادا کرنے کے لیے پورے سال بھر روزے رکھے۔ ان کا ۱۹۱۷ء میں متھرا کے قریب کسی گاؤں میں انتقال ہوا ان کا سارا سروسامان ایک جوڑا کپڑا اور کچھ کتابیں تھیں۔ انتقال کے وقت ان کی عمر ، ۔ سے کچھ اوپر تھی۔

تفریحی مشاغل

انسان کی سیرت کے اندرونی رجحانوں کا پتا اس کے تفریحی مشاغل سے لگتا ہے۔ ذاکر میاں کے تفریحی مشاغل کتب بینی کے علاوہ دو ہیں؛ باغبانی اور پرانے پتھر جمع کرنا۔

ایک ماہرِ تعلیم کی جو نئی نسل کے ذہن اور جذبات کی نشوونما اور تہذیب چاہتا ہو، باغبانی کے مشغلے سے خاص مناسبت ہے۔ جس طرح تعلیم و تربیت کے ذریعے سے وہ ایسا ماحول فراہم کرتا ہے جس میں شخصیت اپنے کمال کو پہنچے، اسی طرح باغبانی میں اس کا اہتمام کیا جاتا ہے کہ قدرت نے پودے میں جو صلاحیت پوشیدہ رکھی ہے، اس کا پوری طرح سے اظہار ہو۔ پھول کھلے تو ایسا کھلے جو کھلنے کا حق ہے، نہ کہ مرا ہوا، مرجھایا ہوا، بھلسا ہوا۔ باغبانی کے شوقین بیجوں کو ملانے سے ان کے رنگ اور جسم بدل دیتے ہیں اور یہ تبدیلی اٹکل پچو نہیں ہوتی بلکہ کسی خیال، کسی منصوبے کے مطابق ہوتی ہے۔ اس طرح باغبانی بھی تعلیم کی طرح ایک تخلیقی فن ہے۔

جب ذاکر میاں علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کے وائس چانسلر مقرر ہوئے، تو وہاں ہر طرف خاک اڑتی تھی۔ بیشک، نئی نئی عمارتیں بن رہی تھیں، لیکن کسی نے اس بات کی طرف دھیان نہیں دیا کہ چمن بندی کر کے گرد و پیش کو بھی جاذبِ نظر بنایا جائے۔ پرانی عمارتوں پر ویرانی برستی تھی۔ ذاکر میاں کی توجہ سے نہ صرف نئی عمارتوں کے چاروں طرف ہی چمن بندی ہوئی، بلکہ تمام پرانی عمارتوں کے گرد و پیش کو بھی کیاریوں، پودوں اور پھولوں سے خوبصورت بنایا گیا۔ مقصد یہ تھا کہ طالب علم بجائے خاک پھانکنے کے کیاریوں اور گھاس کے تختوں پر آکر بیٹھیں؛ وہاں پڑھیں، ہنسیں، بولیں اور اس طرح ان کا دل لگے اور

یونیورسٹی کی رونق میں اضافہ ہو۔ یوں سات آٹھ سال میں یونیورسٹی کی کایا پلٹ گئی۔ جن لوگوں نے کچھ عرصہ قبل یونیورسٹی کو دیکھا تھا' وہ اب اسے دیکھ کر تعجب کرتے تھے۔

پھولوں میں ذاکر میاں کو گلاب بہت پسند ہے۔ یہ ہے بھی پھولوں کا بادشاہ۔ انھوں نے یونیورسٹی کے ہر گوشے میں گلابوں کی کیاریاں لگوائیں۔ ہر رنگ کے گلاب' لال' پیلے' گلابی اور سفید۔ اسٹاف کے بعض لوگوں کو بھی اپنے گھروں میں گلاب باغ لگانے کا شوق پیدا ہوا۔ یونیورسٹی میں ہر سال گلابوں کی جو نمایش ذاکر میاں کی وائس چانسلری کے زمانے میں شروع ہوئی تھی' اب بھی ہوتی ہے۔ اس میں نارنجی' ارغوانی' سیاہ' سبز' اور فاختئی رنگ کے گلاب بھی دیکھنے میں آئے۔ پروفیسر رشید احمد صدیقی کا گلاب باغ خاص کر دیکھنے کے لائق ہے۔ ہر سال دو ایک انعام ان کے لیے مخصوص ہوتے ہیں۔ علی گڑھ کی زمین ویسے بھی گلاب کے لیے موزوں اور سازگار ہے۔ یونیورسٹی میں کہیں بھی نکل جایئے' گلابوں کی بہار دکھائی دے گی۔

گلاب کے علاوہ ذاکر میاں کے زمانے میں یونیورسٹی میں بوگن ولیا کا بھی کثرت سے رواج ہوا۔ ہر طرف اس کی باڑھ نظر آتی ہے۔ جب بوگن ولیا بہار پر آتی ہے' تو یہ بڑا دلفریب منظر ہوتا ہے۔ خاص طور پر ایس۔ ایس ہال کے باہر کمروں کی دیواروں کے متوازی یہ منظر دیکھنے کے لائق ہوتا ہے۔ بوگن ولیا کی بہار کے زمانے میں باہر کے جو سیاح علی گڑھ آتے ہیں' وہ ایس۔ ایس ہال کے باہر کے منظر کی ضرور تصویریں کھینچتے ہیں۔ پروفیسر حبیب الرحمٰن نے بوگن ولیا کے مختلف رنگ تخلیق کیے' جن کی شہرت علی گڑھ کے باہر تک پہنچی۔ قدرت نے پودے اور پھول پیدا کیے' انسان اپنی تخلیقی صلاحیت سے ان کے رنگ روپ اور ان کی جسامت میں تبدیلی کرتا ہے۔ چنانچہ اس وقت انسانی تصرف کی وجہ سے ہزاروں قسم کے گلاب اور بوگن ولیا موجود ہیں۔ ہر ملک میں رنگ برنگی تخلیق جاری ہے اور بوگن ولیا کی اقسام میں برابر اضافہ ہو رہا ہے۔

ذاکر میاں کا تخلیقی ذہن انسانوں کے علاوہ نباتات کو بھی خوب سے خوب تر اور حسین سے حسین تر بناتا ہے۔ وہ جب بہار کے گورنر تھے' تو پٹنہ کے راج بھون میں تین سو سے اوپر مختلف گلاب کی قسمیں تھیں۔ ان میں سوائے چند کے جو باہر سے منگوائے تھے' سب وہیں کے گلاب باغ کے تھے۔ پھول جیسی نازک چیز بغیر مستقل توجہ اور ذاتی لگاؤ کے نشوونما نہیں پا سکتی۔

دیو گڑھ میں ایک صاحب بھٹا چارجی نامی گلابوں کے بڑے ماہر خصوصی ہیں۔ انھوں نے مختلف گلابوں کے میل سے نئے نئے رنگ تخلیق کیے ہیں۔ وہ پٹنہ کے راج بھون میں آئے' تو ذاکر میاں کے گلابوں کے شوق

اور ان کے انہماک کو دیکھ کر بہت متاثر ہوئے۔ چنانچہ پٹنہ سے واپس جاکر انھوں نے اپنی ایک تخلیق کا نام "ذاکر حسین" رکھا؛ ان کا یہ گلاب ہندستان بھر میں اور ہندستان کے باہر بھی اب اسی نام سے مشہور ہے۔ پروفیسر حبیب الرحمن نے بھی بوگن ولیا کی ایک تخلیق کا نام "ذاکر یانا" رکھا ہے، جس میں گلابی اور نارنجی رنگوں کی آمیزش سے لطیف تدریجی کیفیت پیدا کی ہے۔ دونوں رنگ الگ الگ رہتے ہوئے ایک دوسرے میں سموئے ہوئے ہیں۔ بنگلور میں کروٹن نہایت عمدہ ہوتے ہیں۔ وہاں کے ایک ماہر نے بھی ذاکر میاں کے پودوں اور پھولوں سے شوق کو دیکھ کر اپنی ایک تخلیق کا نام "ذاکر حسین" رکھا ہے، جس کی رنگا رنگی میں لطیف ہم آہنگی ہے۔ جو ذوقِ نظر کو اپنی طرف کھینچتی ہے۔ ہماچل پردیش کے سابق گورنر راجہ صاحب بھدری نے جو گلے ڈیولس کے بڑے ماہر اور شوقین ہیں، اپنی ایک تخلیق کا نام "ذاکر حسین" رکھا ہے۔ یہ ایک پھولدار درخت ہے جس کے پتے تلوار کے نمونے کے ہوتے ہیں۔

جس زمانے میں ذاکر میاں وائس پریسیڈنٹ کے عہدے پر فائز تھے، ان کی کوٹھی کے گلاب باغ میں گلابوں کی چار سو سے زائد قسمیں موجود تھیں۔ دوست احباب ہندستان اور ہندستان کے باہر کے گلاب تحفتہً بھیجتے رہتے تھے، اس لیے کہ انھیں معلوم ہے کہ ذاکر میاں کو اس سے جو خوشی ہوتی ہے وہ اور کسی تحفے سے نہیں ہوتی۔ چنانچہ انگلستان اور فرانس اور جرمنی سے گلاب تحفے میں آئے جو وائس پریسیڈنٹ کے گلاب باغ کی رونق بنے۔ جب گلاب کا موسم ہوتا، تو اس باغ کی ہر کیاری کی بہار دیکھنے کی چیز ہوتی تھی۔

ذاکر میاں کا دوسرا شوق پرانے پتھر جمع کرنے کا ہے۔ ایسے پتھر جو کسی زمانے میں نباتی یا حیوانی زندگی سے تعلق رکھتے تھے لیکن کروڑوں سال زمین کے نیچے دبے رہنے سے کیمیاوی عمل کے باعث پتھر میں تبدیل ہوگئے۔ ذاکر میاں کے پاس سب سے پرانا پتھر (فاسل) ۲۵ کروڑ سال پہلے کا ہے۔ اس پر ان درختوں کی پتیوں کا عکس ہے جن سے کوئلہ بنتا ہے۔ وہ الجیریا سے ایک پتھر لائے، جو ہوبہو گلاب کی شکل کا ہے۔ ویسی ہی گلاب کی سی پنکھڑیاں لیکن پتھر کی۔ اسے وہاں ریگستان کا گلاب کہتے ہیں۔ آسٹریلیا کے گورنر جنرل لارڈ کیسی نے ایک دودھیا پتھر بطور تحفہ بھیجا تھا، جو نیلگوں رنگ کا ہے۔ یہ بھی کروڑوں سال پرانا ہے۔ روسی اکیڈیمی کے رکن وناگرودڈاف نے ذاکر میاں کے فاسلوں کے ذخیرے کو دیکھا، تو روس واپس جاکر یورال کے پہاڑ میں جو بلوری پتھر ہوتے ہیں ان کا ایک مجموعہ تحفے کے طور پر بھیجا جس میں رنگ برنگ کے کرسٹل ہیں۔ یہ بلوری پتھر بھی قدرت کا عجیب وغریب کارنامہ ہے۔ جماداتی فطرت کے انبار میں صرف کرسٹلوں میں نظم و ترتیب

اعلیٰ درجے کی ملتی ہے۔ یہی نظم و تربیت (آرڈر) جمادات کے مقابلے میں نباتات میں بڑھتا ہے اور پھر انسان میں اپنے پورے کمال پر نظر آتا ہے۔ کرشل میں ارتقا کے قانون کا ہمیں پہلا قدم دکھائی دیتا ہے۔

جامعہ کے ساتھی

ذاکر میاں نے جرمنی سے واپسی کے بعد جامعہ میں ۲۲ سال گزارے۔ اس ادارے کے بانی مولانا محمد علی تھے، لیکن اس کی تعمیر کا کام ذاکر میاں کے ہاتھوں انجام پایا۔ اس بائیس سال میں ہر قسم کے نشیب و فراز آئے۔ انگریزی حکومت کو جامعہ کا استحکام ناگوار تھا۔ چنانچہ حکومت ہند کے اشارے پر حیدر آباد سے جو امداد ملتی تھی وہ بند کر دی گئی۔ اس طرح ہر قسم کی پریشانی اور تنگدستی کا سامنا کرنا پڑا۔ انجمن تعلیم ملی کے ارکان نے عہد کیا تھا کہ ان میں سے کوئی بھی ڈیڑھ سو روپیہ ماہوار سے زیادہ تنخواہ نہیں لیگا۔ مالی وسائل کی کمی کی وجہ سے یہ تنخواہ بھی پابندی سے نہیں ملتی تھی۔ کبھی پون سو مل گئے، اور کبھی سو۔ لیکن چونکہ سبھوں کے دل میں خدمت کا جذبہ تھا، اس لیے انھوں نے خوشدلی کے ساتھ مالی پریشانیوں کو برداشت کیا۔ جس مستقل مزاجی سے یہ بیس سال جامعہ والوں نے گزارے، اس کی داد نہیں دی جا سکتی۔ ہندستان کے مسلمانوں کی تاریخ میں بےنفسی اور ایثار کی ایسی مثال نہیں ملتی۔ انجمن تعلیم ملی کے ارکان نے عہد کیا تھا کہ وہ اپنی عمر کے بیس سال جامعہ کی خدمت میں گزارینگے۔ ذاکر میاں اور ان کے ساتھیوں نے جس پامردی اور استقلال سے اپنے اس عہد کو پورا کیا وہ اسی وقت ممکن تھا جبکہ ان کے عمل کا محرک خدمتِ خلق کا شدید جذبہ رہا ہو، ورنہ ان حالات میں اچھے اچھوں کے قدم لڑکھڑا جاتے ہیں۔

جامعہ میں ڈاکٹر عابد حسین اور پروفیسر محمد مجیب ذاکر میاں کے جرمنی کے ساتھیوں میں تھے۔ ان دونوں کو ذاکر میاں نے جامعہ کی خدمت پر آمادہ کیا۔ اس میں شبہہ نہیں کہ ذاکر میاں کو جامعہ میں اپنے تعلیمی تجربوں میں جو کامیابی ہوئی، اس میں ان دونوں اصحاب کے مکمل تعاون کا بڑا حصہ ہے۔ انھوں نے ہر قسم کی سختی برداشت کر کے جامعہ کے مقاصد کے حصول کے لیے ذاکر میاں کا ہاتھ بٹایا اور حقِ رفاقت ادا کیا۔ ذاکر میاں ہمیشہ اس کا اعتراف کھلے دل سے کرتے ہیں۔ ان دونوں کی خدمات بھی جامعہ کی تاریخ میں یادگار رہینگی۔

ذاکر میاں کے جامعہ کے ساتھیوں میں جو اندرونی صفات تھیں انھیں اُجاگر ہونے کے مواقع ملے اور ان میں سے بعض نے ادبی اور علمی دنیا میں نام پیدا کیا۔ عابد حسین صاحب اس وقت اُردو زبان کے بہترین مترجم ہیں۔ ان کی تحریریں سنجیدہ، سلیس اور پُرمغز ہوتی ہیں۔ عبارت ایسی گتھی ہوئی اور چست ہوتی ہے کہ اس میں ایک لفظ

ادھر ادھر نہیں کیا جاسکتا۔ لفظوں کے چناؤ کا انھیں خاص سلیقہ ہے۔ ان کا اسلوب علمی مطالب کے ادا کرنے کے لیے نہایت موزوں ہے۔ پروفیسر محمد مجیب کو انگریزی لکھنے میں بڑا ملکہ ہے۔ بہت کم ہندستانی ہیں جو اتنی عمدہ انگریزی لکھنے پر قدرت رکھتے ہوں۔ اس کے علاوہ اُردو میں بھی انھوں نے اپنے اسلوب کی راہ دوسروں سے الگ نکالی ہے۔ ان کی تحریروں میں معنویت اور چونکا دینے والا ریکھ پن ہوتا ہے۔ ایسا کہیں ہو، پہچانا جاتا ہے۔
ذاکر میاں کے ۱۹۴۸ء میں علی گڑھ جانے کے بعد سے اب تک وہ جامعہ کے وائس چانسلر (شیخ الجامعہ) ہیں۔ ان کے زمانے میں جامعہ نے کافی ترقی کی۔ قومی حکومت قائم ہوجانے سے جامعہ کی مالی حالت سدھر گئی ہے۔ اب جامعہ کا بجٹ دس لاکھ سالانہ کے لگ بھگ ہے۔

مسلم یونیورسٹی کی وائس چانسلری

ذاکر میاں کم و بیش آٹھ سال مسلم یونیورسٹی کے وائس چانسلر رہے۔ شروع میں انھیں علی گڑھ جانے میں پس و پیش تھا لیکن پنڈت جواہر لال نہرو اور مولانا آزاد کے اصرار پر انھوں نے یہ خدمت قبول کی۔ مسلم یونیورسٹی کے لیے یہ انتہائی انتشار کا زمانہ تھا۔ تقسیم ملک کی وجہ سے یہاں کے اساتذہ کی اچھی خاصی تعداد پاکستان چلی گئی تھی۔ مسلمانوں میں علم و فن میں اعلیٰ لیاقت کے لوگوں کی کمی ویسے ہی تھی، اب جبکہ اساتذہ کی بڑی تعداد پاکستان چلی گئی تو یہ سوال پیدا ہوا کہ یونیورسٹی کے مسلم کردار کو قائم رکھتے ہوئے کام کیسے چلایا جائے۔ مسلم یونیورسٹی کے سچے ہمدرد اور بہی خواہ کی حیثیت سے انھوں نے سوچا کہ مسئلے کا حل صرف یہ ہے کہ وہاں کے ہونہار نوجوانوں کو اعلیٰ تعلیم کے لیے یورپ اور امریکہ کی یونیورسٹیوں میں بھیجا جائے اور وہاں سے ان کی واپسی تک کسی نہ کسی طرح لشتم پشتم کام چلایا جائے۔ یہ تجربہ بھی کامیاب رہا۔ چند سالوں میں یہ نوجوان اعلیٰ تعلیم پانے کے بعد علی گڑھ آگئے اور انھوں نے وہاں کی تعلیمی ذمہ داریوں کو سنبھالا۔ اس کے علاوہ تین ریسرچ اسکیمیں حکومتِ ہند سے منظور کرائیں۔ ایک انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز قائم کرنے کی اسکیم تھی تاکہ مشرقِ وسطیٰ کے ملکوں پر ریسرچ ہو۔ دوسری اسکیم شعبۂ تاریخ میں ہندستان کی قرونِ وسطیٰ کی تاریخ پر تحقیق کرنے کی تھی۔ تیسری اُردو ادب کی تاریخ مرتب کرنے کی اسکیم تھی۔ یہ تینوں اسکیمیں ذاکر میاں کی وائس چانسلری کے زمانے میں منظور ہوئیں اور حکومتِ ہند نے بڑی فراخدلی سے ان کے اخراجات کے لیے رقوم منظور کیں۔
مسلم یونیورسٹی میں میڈیکل کالج قائم کرنے کی تجویز عرصے سے اس ادارے کے اربابِ حل و عقد کے پیشِ نظر تھی لیکن یو پی گورنمنٹ کے ٹال مٹول کے سبب سے یہ خواب ۱۹۶۱ء سے قبل شرمندۂ تعبیر نہ ہوسکا۔ لیکن پھر بھی

اس کے ایک شعبے یعنی بصر (اپ تھلما لوجی) کا انسٹی ٹیوٹ گاندھی اسپتال چشم (گاندھی آئی ہاسپٹل) کی شرکت میں نومبر ۱۹۶۵ء میں قائم کیا گیا۔ گاندھی آئی ہاسپٹل میں عملی کام کے مواقع تھے تاکہ انسٹی ٹیوٹ میں جو ریسرچ ہو اس کے متعلق تجربے وہاں کیے جائیں۔ حکومت ہند نے بھی انسٹی ٹیوٹ کے لیے امداد منظور کی۔ شروع ہی سے انسٹی ٹیوٹ کے کام کی اچھی شہرت رہی ہے، اور اب بھی ہے۔ یہاں دور دور سے مریض علاج کے لیے آتے ہیں۔

ذاکر میاں کی وائس چانسلری کے زمانے میں یونیورسٹی کے تمام شعبوں میں کافی ترقی ہوئی۔ نئے اسٹاف کا تقرر ہوا۔ جب ذاکر میاں مسلم یونیورسٹی گئے ہیں تو اس وقت اس کا بجٹ پندرہ لاکھ بھی نہیں تھا، اور جب وہاں سے آئے تو پچاس لاکھ کے قریب پہنچ چکا تھا۔ اداروں، خاص کر تعلیمی اداروں کی زندگی میں سب سے بڑی چیز ان کی ساکھ ہے۔ ان کے عہد میں مسلم یونیورسٹی کی گری ہوئی ساکھ پھر سے اونچی ہوگئی اور وہاں کی اسناد قدر کی نگاہ سے دیکھی جانے لگیں۔

مسلم یونیورسٹی اور جامعہ ملیہ میں ذاکر میاں کو جن کام کرنے والوں سے سابقہ پڑا، ان میں ہر قسم کے لوگ تھے۔ کچھ واقعی قابل تھے؛ کچھ قابلیت کے دعویدار تھے، لیکن اندر سے خالی ڈھول تھے۔ کچھ ایسے تھے: جو چالاکی، چرب زبانی اور درباداری سے اپنی اہلیت کا سکہ بٹھانے کی کوشش کرتے تھے۔ کچھ ایسے بھی تھے جنھوں نے معلمی کا پیشہ غلطی سے اختیار کر لیا: انھیں کسی اور محکمے میں ہونا چاہیے تھا۔ ذاکر میاں ان میں سے ہر ایک کو اچھی طرح جانتے اور پہچانتے تھے۔ لیکن اپنی مروت اور عالی ظرفی میں انھوں نے اپنی واقفیت کا اظہار نہیں ہونے دیا۔ یہ ضرور تھا کہ کبھی ان صاحبوں کی نسبت ذکر کرتے تو افسوس کا اظہار کرتے کہ یہ تیا مار کر اپنا کام کیوں نہیں کرتے؛ خالی خولی باتوں سے کام تھوڑی ہوتا ہے۔

علمی ذوق

ذاکر میاں کا علمی ذوق بہت بلند معیار کا ہے۔ انتظامی مصروفیات کی وجہ سے علمی کام کے لیے جتنا وقت چاہیے، اتنا وہ نہیں دے سکے، لیکن ان حالات میں بھی انھوں نے جو کچھ کیا، وہ ہمارے بعض پروفیسروں کے کام سے زیادہ ہے۔ ۱۹۳۲ء میں انھوں نے الٰہ آباد کی ہندستانی اکیڈمی کی دعوت پر "معاشیات: مقصد اور منہاج" کے موضوع پر تین مقالے پڑھے، جو کتابی شکل میں شائع ہو چکے ہیں۔ دلی یونیورسٹی کی فرمائش پر ۱۹۴۵ء میں "سرمایہ داری" پر دس لیکچر دیے۔ جنھیں پہلے دلی یونیورسٹی نے شائع کیا تھا؛ اور اب اس کا

دوسرا ایڈیشن ایشیا پبلشنگ ہاؤس بمبئی سے شائع کیا ہے۔ ان میں سرمایہ داری کا علمی جائزہ لیا گیا ہے کہ کن
نظام حالات میں اس کے مظاہر رونما ہوتے ہیں۔ ایک طرف تو انسانوں کی ان گنت خواہشات ہیں اور
اس دوسری طرف ان کی تشفی کے وسائل محدود ہیں۔ اس وجہ سے اس انتظام کی ضرورت پڑتی ہے جسے ہم
معاشی عمل سے تعبیر کرتے ہیں۔ اس کے اصول و قوانین کا بہتر مطالعہ ممکن نہیں۔ جب تک
یہ معاشیات افہامِ علم کے بیان جیسا کہ زور عبارت سے کیا گیا ہے۔ ان کچھ وانین ہی نقطۂ نظر سے
مسائل کو پیش کیا ہے۔

انھوں نے جرمن ماہرِ معاشیات فریڈرش لسٹ کی کتاب "قومی معاشیات" کا اردو میں ترجمہ شائع کیا۔ ترجمہ بہت
شستہ اور رواں ہے۔ یہ کتاب معاشیات کی بلند پایہ تصانیف میں شمار ہوتی ہے۔ اس کا موضوع یہ ہے کہ
ہر ملک کی معاشی حالت وہاں کے مخصوص احوال کا نتیجہ ہوتی ہے۔ اگر کسی ملک کے لیے آزاد تجارت کا اصول
ٹھیک ہے تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ سب ملکوں پر اس کا اطلاق ہونا چاہیے۔ بعض ملک ایسے ہیں کہ اگر ان کی صنعتوں
کی حفاظت کا انتظام نہیں کیا گیا، تو وہ کبھی صنعتی ترقی نہیں کر سکتے۔ مثلاً انیسویں صدی کا جرمنی لیجیے: وہاں
صنعتی ترقی کے امکانات تھے، لیکن ان کو بروئے کار لانے کے لیے صنعتوں کو باہر کے مقابلے سے محفوظ رکھنا
ضروری تھا۔ ہندستان کی بھی کم و بیش یہی حالت تھی۔

"مملکت اور اخلاق" کے موضوع پر احمد آباد کے لاسکی انسٹی ٹیوٹ کی فرمائش پر جو لکچر دیا تھا، وہ کتابی شکل میں شائع
ہو چکا ہے۔ اس میں یہ بتایا ہے کہ اخلاقی اصول مملکت کے لیے نصب العین کا کام دیتے ہیں۔ مملکت کی کوشش
رہتی ہے کہ انھیں جہاں تک ہو سکے عمل میں لائے۔ لیکن بایں ہمہ سیاست اور نظم و نسق کی عملی ضروریات کی تکمیل
کے لیے مملکت کو اپنے خاص مصالح کو پیشِ نظر رکھنا چاہیے۔ بجز ایسا کیے کوئی مملکت کامیابی سے نہیں چل سکتی۔
اس طرح ہر مملکت اپنے وجود کے اسباب کا تعین کرتی اور مصالحِ ملکی کو بروئے کار لاتی ہے۔

بچوں کا ادب

ہمارے ملک میں بچوں کے ادب کی طرف کافی توجہ نہیں کی گئی۔ ہندستان کی مختلف زبانوں میں اس صنف میں
جو کتابیں شائع ہوتی ہیں، وہ بڑوں کے لیے جاذبِ نظر نہیں ہوتیں تو بھلا بچوں کو اپنی طرف کیسے راغب
کر سکتی ہیں۔ اردو زبان میں تو بچوں کے ادب کی اور بھی کمی ہے۔ یورپ کی زبانوں میں ہر سال ہزاروں کتابیں
بچوں کے لیے شائع ہوتی ہیں۔ میں نے ایک دفعہ پیرس میں بچوں کی کتابوں کی نمائش دیکھی، تو میری آنکھیں

کھلی کی کھلی رہ گئیں۔ میں بیان نہیں کرسکتا کہ کتابیں کیسی دیدہ زیب اور دلآویز تھیں۔ انسان
سے سیری نہیں ہوتی تھی۔ تصویریں رنگ برنگ کی: رنگ نہ بہت شوخ نہ بالکل پھیکے۔
ان میں سے بعض تو ایسی دلکش تھیں کہ بچے تو خیر بچے ہی ہیں، بڑوں کو بھی اپنی للچائی ہوئی نظر
پڑتا تھا۔ ذاکر میاں نے "ابو خاں کی بکری" اور چودہ اور کہانیاں عرصہ ہوا لکھی تھیں۔
گذشتہ سال مکتبۂ جامعہ نے انھیں کتابی شکل میں شائع کیا ہے۔ یہ مکتبہ کی بہترین مطبوعات میں سے ہے
اور جلد کی عمدگی کے علاوہ اس میں مشہور آرٹسٹ گجرال کی بنائی ہوئی تصویریں شامل ہیں جن سے کتاب کی خوبی
میں اضافہ ہوگیا ہے۔ یہ کتاب ایسی ہے کہ اگر اسے یورپ میں کسی بچوں کی کتابوں کی نمائش میں رکھا جائے تو
تعریف ہی ہوگی؛ شرمندہ ہونے کی نوبت نہیں آئے گی۔ ظاہری محاسن کے ساتھ اس کی معنوی خوبیاں کہانیوں
کی سلیس اور سادہ زبان، قدرتی طرزِ بیان جیسے کسی سے باتیں ہو رہی ہوں۔ بچوں کی نفسیات کو دیکھتے ہوئے
یہ طرزِ بیان موزوں ہے۔ یقین ہے کہ یہ ان کی تخلیقی صلاحیتوں کو اجاگر کرنے میں ممد و معاون ثابت ہوگا۔

گورنر اور وائس پریسیڈنٹ کی حیثیت سے

ذاکر میاں ۱۹۵۸ء سے لے کر ۱۹۶۲ء تک پانچ سال بہار کے گورنر رہے اور پھر تقریباً پانچ سال نائب
صدرِ جمہوریہ۔ نائب صدر کی حیثیت سے انھوں نے تین مرتبہ عرب ملکوں کا دورہ کیا، اور اس طرح ہندستان
اور ان ممالک کے درمیان دوستانہ تعلقات استوار کرنے کی کوشش کی۔ میرے خیال میں ہندستان کو ذاکر میاں
سے بہتر کوئی اور سفیر نہیں مل سکتا؛ جو دلوں کو جوڑے نہ کہ دلوں کو توڑے، جو قوموں کو ایک دوسرے کے
قریب لائے نہ کہ انھیں ایک دوسرے سے دور کرے۔ ۱۹۶۰ء کے آغاز میں انھوں نے جنوبی مشرقی ایشیا
کے بعض ملکوں کا دورہ کیا۔ یہ دورہ بھی بہت کامیاب رہا۔ وہ جہاں گئے ان کا گرمجوشی سے استقبال ہوا اور
یہ لوگ ہندستان سے قریب سے قریب تر آگئے۔

بیرونی ممالک کے تعلیمی ادارے

ذاکر میاں کو جب کبھی کسی دوسرے ملک میں کسی کانفرنس میں شرکت کا موقع ملا، انھوں نے وہاں اپنی نیک نی
اور قابلیت کا سکہ بٹھا دیا۔ ۱۹۴۵ء میں لندن میں یونیسکو کے قیام کی غرض سے جو پہلا اجلاس ہوا تھا اس میں
ذاکر میاں ہندستان کے وفد میں شریک تھے۔ سرکاری طور پر سر جان سارجنٹ وفد کے صدر تھے، لیکن عملاً
راجکماری امرت کور نے صدر کے فرائض انجام دیے۔ وہ سب معاملات میں ذاکر میاں کے مشورے

ہیں۔ یونیسکو کا جو اجلاس ۱۹۵۶ء میں ہندستان میں ہوا تھا اس میں ہندستانی وفد کے صدر مولانا آزاد تھے جو اس وقت وزیر تعلیم تھے لیکن عملاً ہندستانی وفد کی سربراہی ذاکر میاں ہی نے کی۔ ۔۔۔ ہوتے ۔۔۔ ایگزیکٹو بورڈ کے رکن بھی ۔۔۔ تھے۔ بہار کے گورنر مقرر ہوئے پر جب انھوں نے ۔۔۔ پایا تو اس وقت اس بورڈ کی رکنیت سے بھی مستعفی ہوگئے۔ عرب ملکوں کی تعلیمی ۔۔۔ لیے یونیسکو کی طرف سے جو کانفرنس قاہرہ میں منعقد ہوئی تھی اس میں انھوں نے ۔۔۔ حیثیت سے یونیسکو کی نمایندگی کی تھی۔ اس موقع پر انھیں عرب ممالک کے ماہرین تعلیم کو قریب سے دیکھنے کا موقع ملا اور اس وقت سے ہی عرب ملکوں میں ان کی عزت و وقعت میں اضافہ ہوتا گیا۔ وہ عرصے تک انٹرنیشنل اسٹوڈنٹس سروس کی ہندستانی کمیٹی کے صدر بھی رہے۔ بعد کو جب یہ ادارہ تعلیمی ہو کر ورلڈ یونیورسٹی سروس میں بدل گیا تو وہ اس کے بھی صدر رہے اور بہار کے گورنر ہونے پر اس سے مستعفی ہوئے۔ اسی طرح گورنر ہونے کے وقت تک وہ سنٹرل بورڈ آف سیکنڈری ایجوکیشن کے صدر تھے۔ یونیورسٹی گرانٹس کمیشن کے عرصے تک ممبر رہے اور راج سبھا کے بھی۔ وائس پریسیڈنٹ آف انڈیا ہونے کے بعد بھی تعلیمی معاملات میں ان کی دلچسپی بدستور قائم رہی۔

تعلیمی خطبات

مختلف یونیورسٹیوں کے تقسیم اسناد کے جلسوں میں انھوں نے جو خطبے پڑھے ان میں ہندستان کی تعلیم کے اہم اہم مسائل پر بحث کی ہے اور ہندستانی ماہرین تعلیم کے بہت سے خلجان رفع کیے ہیں۔ بہت سے گوشے جو تاریکی میں تھے، انھیں اپنے قلب و نظر کی بصیرت سے روشنی بخشی ہے۔ بنیادی تعلیم کے لیے انھوں نے یہ اصول پیش کیا تھا کہ یہ محض کتابی نہ ہو بلکہ عملی ہو؛ اور اس کا فیصلہ ہر مقام کی صنعتی اور حرفتی خصوصیات کے مطابق کیا جائے۔ انھوں نے پچھلے سالوں میں مختلف یونیورسٹیوں کے تقسیم اسناد کے جلسوں میں جو خطبے دیے ہیں، ان میں بار بار اس اصول کو دہرایا ہے کہ ثانوی اور اعلیٰ تعلیم میں بھی دستکاری اور حرفے پر زیادہ توجہ دینا چاہیے۔ ثانوی میں زیادہ اور اعلیٰ میں اس سے کم۔ اس طرح پورے ملک میں تعلیمی انقلاب پیدا ہو سکتا ہے اور ہماری قومی کارکردگی میں اضافہ ہو سکتا ہے۔ اگر ہم لکیر کے فقیر بنے رہے اور کتابی تعلیم سے چمٹے رہے، تو اندیشہ ہے کہ زندگی کی دوڑ میں ہم دنیا کی دوسری قوموں کے مقابلے میں پیچھے رہ جائیں گے۔

قومی یکجہتی

ذاکر میاں نے قومی یکجہتی کے مسئلے پر کافی غور کیا ہے۔ ان کے نزدیک قومی یکجہتی سے ایسا اتحاد مراد نہیں ہے کہ اجزا کی انفرادیت فنا ہو جائے۔ وہ ہندستان کے مسلمانوں کی انفرادیت کو قابلِ قدر سمجھتے ہیں اس لیے کہ وہ قومی رشتے سے جدا نہیں ہے۔ لیکن اس کے ساتھ انھیں مسلمانوں کی ذمہ داری کا بھی حساس ہے۔ انھیں ملک و قوم کی خدمت میں اپنے آپ کو دوسروں کے مقابلے میں زیادہ نمایاں کرنا چاہیے؛ اس کے بغیر وہ اپنی تہذیبی انفرادیت کو حق بجانب نہیں ٹھہرا سکتے۔ ان کا خیال ہے کہ مستقبل میں ہندستان کے مسلمان اپنے ہمسایہ ملکوں کے مسلمانوں کے مقابلے میں اسلام کی زیادہ خدمت انجام دینگے۔ ان کی اسلام کی اور وطن کی خدمت ساتھ ساتھ ہوگی۔ اس میں کوئی تضاد نہیں ہوگا۔ مثلاً پاکستان کے مسلمانوں کی زیادہ تر توجہ سیاسی اور معاشی امور کی جانب رہیگی۔ اس لیے وہ مذہب و اخلاق کی خدمت کے لیے زیادہ وقت نہیں دے سکینگے۔ اس کے برخلاف ہندستان کے مسلمانوں کو غیر مسلموں کے ساتھ زندگی بسر کرنے سے وسعتِ نظر حاصل ہوگی۔ جس کا اثر لازمی طور پر اسلام کی توجیہ اور تعبیر پر بھی پڑیگا' جو وہ اپنے لیے قبول کرینگے۔ ان کی فکر اور تخیل دونوں کو ہر وقت نئے نئے چیلنج ملتے رہینگے جن سے نبٹنے کے لیے وہ اپنی توانائیوں کو مرکوز رکھینگے جس طرح عالمِ اسلام دنیا میں اقلیت میں ہے' اسی طرح سے ہندستان کے مسلمان ہندستان میں اقلیت میں ہیں جن اصول پر وہ اپنے مسائل حل کرینگے' ممکن ہے' وہی اصول پورے عالمِ اسلام کے لیے فکر و عمل کی نئی راہیں کھول دیں' جن میں اندرونی اخلاقی اور مذہبی اصلاح بھی شامل ہو' اور دنیا کی دوسری قوموں سے ربط و تعلق استوار کرنے کا قرینہ بھی۔ یہ ایک ایسے شخص کی امیدیں ہیں' جس کی زندگی کے مسائل پر بڑی گہری نظر ہے۔ اس کا امکان ہے کہ تاریخ ان امیدوں کی تصدیق کردے۔ تاریخ کی تخلیقی رَو انسانی عمل اور ارادے سے متعین ہوتی ہے۔ اگر ہندستان کے مسلمانوں کے مقاصد بلند اور ان کے ارادوں میں پائیداری رہی' تو کیا بعید ہے کہ وہ پورے عالمِ اسلام کے لیے نمونہ بن جائیں اور خود اپنی اجتماعی زندگی کو ترقی اور مرفہ حالی کی اعلیٰ منزلوں تک پہنچا دیں۔

صبر اور محنت کا پھل

جامعہ کی بائیس سالہ زندگی میں ہر قسم کے نشیب و فراز آئے۔ ہر قسم کی پریشانیوں کا سامنا کرنا پڑا۔ لیکن ذاکر میاں اور ان کے ساتھیوں کے قدم ذرا نہ ڈگمگائے۔ ذاکر میاں کو کشمیر سے ناظمِ تعلیمات (ڈائرکٹر آف ایجوکیشن) اور حیدرآباد سے عثمانیہ یونیورسٹی کی وائس چانسلری پیش کی گئی تھی۔ لیکن انھوں نے ان پر جامعہ کی تنگدستی کو

ترجیح دی۔ وہ یہاں ایک مقصد لے کر آئے تھے: وہ یہاں سے اس وقت تک کیسے جاسکتے تھے جب تک ان کا تعلیمی مشن مکمل نہ ہوجاتا۔ ان کی نیک نیتی کے سبب سے خدا نے ان کے کام میں برکت دی اور ان کی بامقصد محنت ٹھکانے لگی اور ایسے اسباب پیدا ہوگئے کہ یہ ادارہ مضبوط بنیادوں پر قائم ہوگیا۔ وہ کام جو تجربے کے طور پر شروع ہوا تھا اب سند مانا جاتا ہے۔ جامعہ کا پیغام یہ ہے کہ تعلیم کا مقصد انسان کو انسان کا مقام یاد دلانا ہے، جو تہذیبِ نفس کے بغیر ممکن نہیں۔ اس پیغام کی اہمیت عرصے تک قائم رہیگی؛ بلکہ کہنا چاہیے کہ یہ کبھی فرسودہ نہ ہوگا۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ ہر زمانے میں اسے نئے معنی پہنانا ہونگے۔

نجی زندگی

انسان کی سیرت کو پرکھنے کے لیے اس کی نجی زندگی بہت مفید کسوٹی ہے۔ بعض لوگ جو محراب و منبر یا آج کی اصطلاح میں پبلک پلیٹ فارم پر بڑے لمبے چوڑے دعوے کرتے ہیں، اگر ان کی نجی زندگی کو دیکھیے تو وہاں ان سب بلند آہنگ دعووں کی نفی ملیگی۔ ذاکر میاں کی نجی زندگی ہمیشہ سے آئینے کی طرح پاک صاف رہی ہے۔ اس میں ہر بات ظاہر ہے، کوئی چیز چھپی نہیں۔ وہ جو کہتے ہیں، وہی کرتے ہیں۔ ان کی سیرت کے اوصاف، پبلک زندگی اور نجی زندگی دونوں میں یکساں ہیں۔ وہی سادگی، وہی بیساختگی، وہی نمایش سے گریز، وہی ملنساری اور محبت کی آمیزش؛ وہی وضعداری، اپنوں سے بھی اور پرایوں سے بھی۔ وہ ایک شفیق باپ، ایک دردمند بھائی اور ایک مخلص دوست ہیں۔ آدمی ہر حالت میں ان پر پورا بھروسا کرسکتا ہے۔ امانت و دیانت کی یہ شان اس زمانے میں کم لوگوں میں دکھائی دیتی ہے۔ اگر کسی سے وعدہ کرلیں، تو اسے پورا کریں۔ وہ ہر ایک کا کام کرنے کو تیار رہتے ہیں بشرطیکہ یہ جائز اور درست ہو۔ میرے علم میں بہت کم لوگ ایسے ہیں، جو ذاکر میاں کی طرح دوسروں کی خوشدلی سے مدد کرتے ہوں۔ اگر وہ کسی کا کام نہیں کرسکتے، تو بڑے اخلاق سے اس کا اظہار کردیتے ہیں، اور اس شخص کو پوری بات سمجھا دیتے ہیں کہ وہ اسے کیوں نہیں کرسکینگے۔ وہ کبھی کسی کو غلط اور موہوم امید نہیں بندھاتے، جیسا کہ بعض دوسرے بااختیار لوگوں کا شیوہ ہے جسے وہ اپنی دانست میں بڑی حکمتِ عملی سمجھتے ہیں۔ خاک حکمت عملی ہے! جھوٹ کو چاہے کسی برگزیدہ بڑے نام سے پکاریے، وہ جھوٹ ہی رہیگا۔ ایک حق گو اور صداقت شعار انسان کبھی کسی کو غلط بات باور کرانے کی کوشش نہیں کرتا اور نہ اسے یہ کرنا چاہیے۔ سچائی انسان کو بہت ساری آلایشوں سے بچاتی ہے۔ ذاکر میاں کی صداقت کو بڑے چھوٹے سب مانتے ہیں۔ اپنے پرایے سب اس کی گواہی دیتے ہیں۔ اس سے ان کے کردار کی عظمت کا

پتا چلتا ہے۔

بہار کے گورنر اور نائب صدر کی حیثیت سے حکومت ان کے قدموں پر رہی، لیکن ان کے انکسار میں کوئی فرق نہیں آیا۔ انھوں نے جس طرح فقر میں شاہی کی بلند نگاہی نہیں چھوڑی، اسی طرح شاہی میں فقر کے آداب کا احترام کرتے رہے۔ جہاں بھی رہے مقبول اور محبوب رہے۔ جو ان سے ایک مرتبہ مل لیا، وہ ان کی دلنواز شخصیت سے مسحور ہو گیا۔ دلی میں ذاکر میاں کی زندگی کا بڑا حصّہ گزرا ہے۔ یہاں ہزاروں لوگ انھیں جانتے اور ان سے عقیدت رکھتے ہیں۔ نائب صدر کی کوٹھی کا منظر عید کے دن دیکھنے کے قابل ہوتا تھا۔ سیکڑوں آدمی موٹروں، رکشاؤں، پیدل جوق در جوق عید کی مبارکباد دینے آتے۔ ان میں دولت مند بھی ہوتے اور غریب بھی۔ لیکن ذاکر صاحب، کوئی ایسا نہیں جس سے مصافحہ اور معانقہ نہ کرتے۔ عملے والے اور چپراسیوں سے بھی اسی طرح اخلاق سے ملتے، جیسا دوستوں سے۔ اپنے پرانے جاننے والوں سے ہمیشہ سے جس طور سے ملتے آئے، اسی طرح اب بھی ملتے ہیں۔ سب کی خاطر مدارات کرتے ہیں۔ پٹنہ میں جب گورنر تھے، تو کسی تہوار کے موقع پر راج بھون کے سارے عملے کو دعوت دی۔ وہاں جو بھنگی رہتے ہیں، انھیں بھی دعوتی رقعہ پہنچا۔ وہ بھی اوروں کی طرح صاف ستھرے کپڑے پہن، دعوت میں شرکت کے لیے آئے۔ جب چائے پانی کے بعد تقریب ختم ہوئی، تو ذاکر میاں نے باری باری سب سے مصافحہ کیا، بھنگیوں سے بھی ہاتھ ملایا۔ ظاہر ہے کہ ان کے نزدیک ایسا کرنے میں کوئی قباحت نہ تھی اور ان کی سچی انسان دوستی کا یہی تقاضا تھا۔ لیکن بہار والوں کے لیے یہ عجیب بات تھی، اور اس کا ذکر میں نے وہاں کے اونچے طبقوں میں خود سنا۔ ابھی حال میں ایک بہاری دوست نے بتایا کہ اس کا چرچا ابھی ختم نہیں ہوا۔ گویا کہ یہ ان ہونی بات تھی جو اتفاق سے ہو گئی، اب نہ ہوگی۔ اور یہ اس ملک کا حال ہے جس کے دستورِ اساسی میں اونچ نیچ اور ذات پات کے فرق و امتیاز کو خلافِ آئین قرار دیا گیا ہے۔ خالی دستور میں لکھ دینے سے کیا ہوتا ہے؛ جب تک لوگوں کے دل نہ بدلیں، معاشرتی فرق و امتیاز مٹنے والا نہیں۔ اور جب تک یہ نہیں مٹیگا، ہماری جمہوریت کی بنیادیں مضبوط نہیں ہونگی۔ ذات پات کا فرق اور صحیح معنوں میں جمہوریت کبھی یکجا نہیں ہو سکتے۔

ذاکر میاں فخرِ خاندان تو ہیں ہی، لیکن وہ اس سے بڑھ کر بھی بہت کچھ ہیں۔ ان کی شخصیت کی حدود بہت دور تک پھیلی ہوئی ہیں۔ ان کی روح کی روشنی سے بہت سارے دل اور بہت سی محفلیں منور ہیں۔

وہ بجا طور پر فخرِ قوم ہیں۔ وہ اپنی ذات سے انجمن ہیں اور بہت سی انجمنیں ان کی ذات سے فیضان حاصل کر رہی ہیں۔ ہمیں اس بات پر بجا طور پر فخر ہے:

یک چراغیست دریں خانہ کہ از پرتوِ آن
ہر کجا می نگری، انجمنے ساختہ اند

●●

مقالات

ہندستانی رُوح کا بُحران

ڈاکٹر سید عابد حسین
ایم۔ اے۔ پی ایچ ڈی

جامعہ نگر۔ نئی دلّی

سید عابد حسین

ہندوستانی روح کا بحران

[جب یہ سوال سامنے آیا کہ اس یادگار صحیفے کے لیے جو ذاکر صاحب کی اکہترویں سالگرہ کے مبارک موقع پر شائع ہو رہا ہے، کیا لکھوں، تو بہت جی چاہا کہ موصوف کی دلکش شخصیت کی وہ تصویر جو "چشمِ مجنوں" کو نظر آتی ہے صفحۂ کاغذ پر منتقل کر دوں۔ مگر دو وجہوں سے اس خیال کو ترک کرنا پڑا۔ ایک یہ کہ شاید اس قلمی خاکے میں جذبات کا رنگ غالب آجائیگا اور معروضیت کا وہ معیار جو اس کتاب میں مدنظر رکھا گیا ہے، قائم نہ رہ سکیگا۔ دوسرے یہ کہ ذاکر صاحب ان لوگوں میں سے ہیں جنھوں نے ہمیشہ اپنی ذات کو اپنے بلند مقاصد کے حصول میں کھپا دینے کی کوشش کی ہے اور ان کی نذر کے لیے ایسا مضمون زیادہ موزوں ہوگا جو ان کی ذات سے نہیں، بلکہ ان مقاصد سے تعلق رکھتا ہو، جو موصوف کو جان سے زیادہ عزیز ہیں۔]

۱۹۶۶ء ہندستان میں طوفان و ہیجان کا سال تھا؛ سارے ملک میں بےچینی اور شورش کا دور دورہ تھا؛ سرکاری اور غیر سرکاری کارخانوں اور دفتروں میں کام کرنے والے، اسکولوں اور کالجوں کے معلم اور طالبعلم، مذہبی پیشوا، سیاسی رہنما اور اُن کے پیرو، اپنی اپنی معاشی، تعلیمی، سیاسی، مذہبی شکایتوں کو نہ صرف اربابِ اختیار تک پہنچانے کے لیے احتجاج، مظاہرے، ہڑتالیں، فاقے کر رہے تھے، بلکہ اُن کو منوانے کے لیے کھلے اور چھپے تشدد سے کام لے رہے تھے۔ اربابِ حکومت شخصی یا جماعتی رقابتوں اور طاقت کے مقابلوں میں اس طرح الجھے ہوئے تھے کہ انھیں ان شورشوں کے محرکات کے سمجھنے اور ان سے انصاف اور تدبر کے ساتھ نبٹنے کی فرصت نہ تھی۔ وہ ان کو نظر انداز کرتے رہتے، یہاں تک کہ شورش ہنگامہ بن جاتی؛ پھر اسے طاقت سے

دبانے کی کوشش کرتے اور اگر اس میں کامیابی دشوار ہوتی، تو خود دب جاتے۔ اس طرح ہنگامہ آرائی کی ہمت افزائی ہوتی اور ابتری بڑھتی چلی جاتی۔ ۱۹۶۷ء کے شروع سے شورش کا زور کچھ کم ہوگیا ہے، مگر ابھی یقین سے نہیں کہا جاسکتا کہ یہ اضافی سکون عارضی ہے یا مستقل۔

سطحی نظر سے دیکھنے والوں کو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ دفعتہً کوئی پُراسرار بیماری ہمارے جسمِ اجتماعی کو لگ گئی ہے۔ مگر جن لوگوں نے ہماری سماجی اور تہذیبی تاریخ کا مطالعہ کیا ہے، وہ جانتے ہیں کہ بیماری پُراسرار اور مہلک تو ہے مگر نئی نہیں ہے۔ یہ ایک مُزمن مرض ہے جو ہندستانی سماج کو مدتوں سے لاحق ہے اور کبھی کبھی اُبھر آتا ہے۔ پچھلے سال اس نے وبائی شکل اختیار کرلی جس سے نہ صرف ہمارا سیاسی اور معاشی استحکام بلکہ خود ہمارا وجود بحیثیت ایک قوم کے، خطرے میں پڑ گیا۔

قدرتی بات ہے کہ افراد اور قوموں کو واقعی اور صریحی خطرے کی وجہ سے جتنی پریشانی ہوتی ہے، اتنی بعد کے امکانی خطرے کے باعث نہیں ہوتی۔ اس وقت پُراسرار قومی بیماری کے تباہ کن نتائج کو دیکھ کر ہمیں اتنا زبردست صدمہ ہوا ہے اور ان کا خوف اس طرح ہمارے ذہن اور اعصاب پر مسلّط ہے کہ اندیشہ ہے، کہیں رنج و یاس کا یہ ہجوم ہماری فکر و عمل کی قوتوں کو ماؤف نہ کردے۔ اس لیے یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ پہلے ہم اس پر غور کریں کہ اس مرض کی علامات اس قدر شدید اور عام کیوں ہوگئی ہیں اور انھیں قابو میں لانے کی کیا صورت ہوسکتی ہے۔ اگر اس تحقیقات کا کوئی قابلِ اطمینان نتیجہ نکلے، تو ممکن ہے ہم میں اتنی خود اعتمادی پیدا ہوجائے کہ ہم اصلی مرض کی تشخیص اور اس کا علاج بھی معلوم کرنے کی جرأت کرسکیں۔

دراصل یہ طوفان اور ہیجان جو کچھ عرصے سے نظر آرہا ہے، سراسر بُرا نہیں ہے، بلکہ ایک لحاظ سے بہت اچھا ہے، اور ہمیں اس کا خیر مقدم کرنا چاہیے۔ یہ اس بات کی نشانی ہے کہ وہ مُردنی جو مدتوں کی محکومی سے ہماری قوم پر چھائی ہوئی تھی، آزادی کی جاں بخش ہوا کے فیض سے دور ہوگئی ہے۔ لوگ اب ان چیزوں کو جنھیں وہ ظلم یا ناانصافی سمجھتے ہیں، بزدلی یا بےحسی سے چُپ چاپ برداشت نہیں کرتے بلکہ ان کی مزاحمت کے لیے اُٹھ کھڑے ہوتے ہیں۔

پھر بھی عام اور مسلسل بےچینی بجائے خود تشویشناک ہے اور اس بات نے کہ وہ منظم احتجاج کی صورت میں نہیں، بلکہ غیر ذمہ دارانہ تشدد آمیز ہنگاموں کی صورت میں ظاہر ہوتی ہے، اُسے اور خطرناک بنا دیا ہے۔ اس لیے ہمیں ایک تو اس بات پر غور کرنا ہے کہ بےچینی کے پچھلے سال اس قدر بڑھ جانے اور سارے ملک میں پھیل جانے کی

یا دوسرے، یہ کہ یہ اتنی آسانی سے پُر تشدد شکل کیوں اختیار کر لیتی تھی۔
اس سے کسی کو انکار نہیں ہو سکتا کہ اس بےچینی کی بڑی وجہ ضروریاتِ زندگی خصوصاً کھانے کی چیزوں کی کمیابی
اور حد سے بڑھی ہوئی گرانی ہے۔ اس نے کروڑوں آدمیوں کو جو پہلے ہی بہت نیچی سطح پر زندگی بسر کر رہے تھے،
گرا کر نیم فاقہ کشی کی سطح پر پہنچا دیا ہے۔ اس سے لوگوں میں بے اطمینانی کا پیدا ہونا قدرتی بات ہے۔ پھر
سوال پیدا ہوتا ہے کہ آخر صابر اور حلیم ہندستانی، جو صدیوں سے اس کے عادی ہیں کہ خشک سالی
یا غذا کی کمیابی کے زمانے میں نیم فاقہ کشی یا تھوڑے دن فاقہ کشی کو بھی چپ چاپ برداشت کر لیتے ہیں،
یکایک اس قدر بےصبر اور بیباک کیونکر ہو گئے کہ بھوک سے تنگ آکر نہ صرف احتجاج کرنے لگے، بلکہ شورش
اور ہنگامہ آرائی پر اُتر آئے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ تبدیلی یکایک نہیں ہوئی، بلکہ برسوں سے روز افزوں
گرانی کی تکلیف اُٹھاتے اُٹھاتے آخر بےچینی اضطراب کی حد تک پہنچ گئی اور اس نے ضبط کے بندھنوں کو توڑ
دیا۔ دوسرے ہندستانی عوام کے مثالی صبر و برداشت کی بنا اس عقیدے پر تھی کہ ساری مصیبتیں خصوصاً خشک سالی
قحط اور گرانی خدا کی طرف سے بندوں کی آزمایش کے لیے نازل ہوتی ہے اور نیک بندے وہی ہیں، جو اس
آزمایش میں پورے اُترتے ہیں۔ لیکن اب سیاسی تعلیم نے جو جمہوری نظام کی بدولت مختلف سیاسی
پارٹیوں کے مباحثوں سے، خصوصاً انتخابات کے زمانے میں ملتی ہے، انھیں یقین دلا دیا کہ یہ مصیبتیں تمام تر
خدا کی یا قدرت کی طرف سے نہیں ہیں بلکہ ان کی ذمہ داری بڑی حد تک حکومت کی غلط یا ناقص پالیسی یا
اس کے ناقص عمل درآمد پر ہے۔ اس احساس نے بہت سے لوگوں کے دلوں میں حکومت اور حکمران پارٹی
کی طرف سے غم و غصہ کی ایک چنگاری پیدا کر دی جسے مخالف پارٹیاں برابر دہکاتی رہیں، یہاں تک کہ
انتخابات سے پہلے کے سال میں انھوں نے اسے اس قدر ہوا دی کہ وہ ملک کے سب سے زیادہ حساس
حصوں میں آگ بن کر بھڑکنے لگی۔ اکثر ایسا بھی ہوا کہ آگ لگانے کے لیے یا اس کے شعلوں کو بھڑکانے
کے لیے، اصلی معاشی شکایت کے ساتھ ساتھ سیاسی اور مذہبی شکایتوں کے زبردست آتشگیر مادے سے
بھی کام لیا گیا۔ اس صورتِ حال کے پیدا کرنے میں مخالف پارٹیوں کا حصہ اس قدر صریحی ہے کہ سرسری نظر
ڈالنے والے کو بھی یہ دکھائی دیتا ہے۔ مگر غور سے دیکھیے تو معلوم ہوتا ہے کہ اس میں خود حکمران پارٹی کا حصہ
بھی کچھ کم نہیں ہے۔ اس نے ہندستانی عوام سے واثق وعدہ کیا تھا کہ اشتراکی صنعتی طرز کا سماج بنائیگی،
یعنی صنعتی ترقی اور منصوبہ بند معیشت کے ذریعے دولت کی پیداوار متوازن طریقے سے بڑھائیگی اور اس کی

منصفانہ تقسیم سے امیر و غریب کے فرق کو گھٹائیگی. لیکن تھوڑے ہی دنوں میں لوگوں کو محسوس ہونے لگا اور تیسرے منصوبے کے آخری سال میں بالکل واضح ہوگیا کہ ملک جس راستے پر چل رہا ہے وہ منزل مقصود کی طرف نہیں جاتا۔ اس میں شک نہیں کہ پیداوار میں معقول اضافہ ہوا ہے مگر متوازن طریقے سے نہیں ہوا۔ صنعتی اشیا کی پیداوار بڑھی مگر زراعتی اشیا خصوصاً غذا کی پیداوار میں اتنی ترقی نہیں ہوئی کہ بڑھتی ہوئی آبادی کی ضرورتوں کو پورا کر سکے۔ پھر صنعتی اشیا میں بھی بہت سی عام ضرورت کی چیزوں خصوصاً عمارتی سامان کی پیداوار جتنی چاہیے تھی، اتنی نہیں ہو سکی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ ایک طرف تو ضروریاتِ زندگی کی رسد کے طلب سے کم ہونے کی وجہ سے قیمتیں خود بخود بڑھیں اور پھر نفع خوری، ذخیرہ اندوزی، چور بازاری کی بدولت اتنی چڑھ گئیں کہ گرانی کی کوئی حد نہ رہی۔ دوسری طرف روزگار کے مواقع میں اتنی تیزی سے اضافہ نہیں ہو سکا جس سے کہ ملک کی آبادی میں ہو رہا تھا۔ چنانچہ بیروزگاری کا مسئلہ خصوصاً نچلے متوسط طبقے میں اور بھی شدید ہوگیا۔ ظاہر ہے کہ جب بیروزگار، اور کم روزگار طبقوں کو آسمان پر چڑھنے والی قیمتوں کا سامنا کرنا پڑا، تو اس کا افلاس، ناداری کی حد تک پہنچ گیا۔ اسی کے ساتھ ساتھ صنعت کاروں اور کاروباری لوگوں میں جائز اور ناجائز طریقوں سے کمائی ہوئی دولت کی ریل پیل ہوگئی۔ غریب اور امیر طبقوں میں فرق کم ہونے کے بجائے اور بڑھ گیا۔ ایسی صورت میں بے چینی کا پیدا ہونا لازمی امر تھا۔ اس پر طرّہ یہ ہوا کہ دو سال مسلسل سوکھا پڑنے سے غذائی صورت حال بیحد نازک ہوگئی اور کروڑوں آدمی نیم فاقہ کشی کی زندگی بسر کرنے لگے۔ وعدوں اور ان کے ایفا میں اس قدر تفاوت دیکھ کر لوگوں کا غم و غصہ حدِ ضبط سے باہر ہوگیا اور مختلف بہانوں سے دور دور تک پھیلی ہوئی شورش کی شکل میں ظاہر ہونے لگا۔

یہ کہا جا سکتا ہے اور کہا گیا ہے کہ منصوبہ بند ترقی کے ابتدائی زمانے میں غذا اور روزمرہ کی ضرورت کی چیزوں کی کمیابی اور گرانی ناگزیر ہے؛ اشتراکی ملک اس دور سے گزر چکے ہیں اور وہاں کے لوگ یہ تکلیفیں اٹھا چکے ہیں جو ہندستانی آج اٹھا رہے ہیں؛ آخر وہاں یہ عام شورش اور ہنگامہ کیوں نہیں پیدا ہوا؟ مگر کہنے والے یہ بھول جاتے ہیں کہ ایک تو ان ملکوں میں تکلیف اور آزمایش کا دور اتنا لمبا نہ تھا، دوسرے وہاں کے لوگوں کے لیے یہ خیال تسکین کا باعث تھا، بلکہ ان میں نیا حوصلہ اور ولولہ پیدا کرتا تھا کہ جو تکلیفیں انھیں اٹھانی پڑ رہی ہیں ان میں سبھی حصہ دار ہیں اور سب مل کر ان کا بوجھ اٹھا رہے ہیں۔ ہندستان کی صورت حال میں سب سے زیادہ طیش دلانے والا یہ احساس ہے کہ جہاں بہت سے لوگ سخت مصیبت کی زندگی بسر

کر رہے ہیں، وہیں کچھ لوگ وہ صرف ناجائز طریقوں سے، بلکہ ایسے طریقوں سے بھی جو اخلاقاً مذموم ہیں مگر قانون نے انھیں ناجائز قرار نہیں دیا ہے، زیادہ سے زیادہ کما رہے ہیں اور مزے اڑا رہے ہیں۔ عوام ان کی بڑھتی ہوئی تعیش پسندی گویا غریبوں کا منہ چڑا رہی ہے۔ پھر بھی یہ صحیح نہیں ہے کہ اشتراکی ملکوں میں حبیت کے دور میں شورشیں اور ہنگامے سرے سے ہوئے ہی نہیں تھے۔ حقیقت یہ ہے کہ وہاں بھی بڑے بڑے فساد برپا ہوئے مگر آمرانہ حکومت نے انھیں فوراً ہی سختی سے کچل دیا۔ ہندستان میں جمہوری حکومت جس کے ہاتھ، بنیادی انسانی حقوق کی ضمانت دینے والے آئین سے بندھے ہوئے ہیں، یہ نہیں کر سکتی؛ اسی لیے مسئلہ اور مشکل ہو گیا ہے۔

یہ سمجھ لینے کے بعد کہ بے چینی عام کیوں ہے، یہ سمجھنا باقی ہے کہ اس نے اپنے اظہار کی پُر تشدد شکل کیوں اختیار کی جب کہ جمہوریت میں احتجاج کے زیادہ مؤثر پُرامن طریقے بھی موجود ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ یہ پُر تشدد شورشیں خود بخود نہیں اٹھیں، بلکہ مخالف پارٹیوں نے انتخابات کے قرب کے زمانے میں، حکومت کے خلاف فضا پیدا کرنے اور اسے پریشان کرنے کے لیے برپا کرائیں۔ اگر یہ صحیح ہو، جب بھی یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آخر مخالف پارٹیوں نے ایسی زبردست اخلاقی اور جذباتی ہیجان کو جو لوگوں میں پیدا ہوا تھا، منظم طریقے سے تبدیلِ حکومت کے لیے استعمال کرنے کے بجائے غیر ذمہ دارانہ ہنگاموں میں کیوں ضائع کر دیا؛

غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ضبط و نظم کی اس افسوسناک کمی کے دو وجوہ ہیں۔ ایک کی جڑ ماضی میں پیوست ہے، اور دوسری کی موجودہ صورتِ حال میں۔ پہلی وجہ یہ ہے کہ ہندستان کے لوگوں کو جو مدتوں سے مطلق العنان حکومتوں کے اور تقریباً دو سو سال تک نیم مطلق العنان برطانوی سامراج کے محکوم تھے، ابھی تھوڑے ہی دن پہلے آزادی ملی ہے۔ ان میں اظہارِ ذات کا دبا ہوا جذبہ، بے قید جوش و خروش کے ساتھ ظاہر ہو رہا ہے۔ مختلف سیاسی پارٹیوں میں، مذہبی، لسانی، علاقائی فرقوں میں، ہر پارٹی اور ہر فرقے کے اندر مختلف جتھوں میں، ہر جتھے کے اندر افراد میں بے ضبط اناؤں کی ٹکر ہو رہی ہے اور بے ضبط ٹکراؤ لازمی طور پر تشدد کی شکل اختیار کر لیتی ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ حکمران پارٹی کے مختلف جتھوں کے باہمی ٹکراؤ سے حکومت کا نظم و نسق بہت ڈھیلا اور کمزور ہو گیا ہے؛ وہ ان شورشوں سے معقول طریقے سے نہیں نبٹ سکتا۔ جب ان کا مادہ پک رہا ہوتا ہے تو حکومت چپ چاپ دیکھتی رہتی ہے۔ حکمران پارٹی کا ناراض جتھا شورش پسندوں کو شہ دیتا ہے، یہاں تک کہ پکتا ہوا مادہ پُر تشدد فساد کی شکل میں پھوٹ پڑتا ہے، تو آسے سختی

سے پھیلنے کی دھمکی دی جاتی ہے مگر ہنگامہ پرور عناصر اچھی طرح جانتے ہیں کہ حکومت میں، جو جمہوری بنیادوں پر بنی ہوئی ہے، استادم نہیں ہے کہ زیادہ سختی کر سکے خصوصاً اس زمانے میں جب انتخاب قریب ہوں، حکومت کی قوتِ ارادی اور کمزور ہو جاتی ہے۔ اس لیے کبھی شورش کے لیڈر ہنگامے کی لے کو اور تیز کر دیتے ہیں اور کبھی ان کے پیرو اُن کے قابو سے باہر ہو کر تشدد پر اُتر آتے ہیں۔ بہت سی صورتوں میں اربابِ حکومت دب کر ان کے جا بیجا مطالبات مان لیتے ہیں۔ ظاہر ہے اس سے بے ضبطی اور تشدد کو اور شہ ملتی ہے۔

یہ بے ضبطی اور تشدد کا رجحان اور نظمِ حکومت کا ڈھیلا ہونا کتنا ہی تکلیف دہ اور افسوسناک کیوں نہ ہو، یہ اصلی قومی مرض کی سب سے بڑی اور سب سے خطرناک علامات نہیں ہیں۔ یہ وہ عوارض ہیں جو محکومی سے آزادی، مستبدانہ حکومت سے جمہوریت کی طرف بڑھنے کے عبوری دور میں لازمی طور پر پیدا ہو جاتے ہیں، خاص کر ان ملکوں میں جو تعلیمی حیثیت سے پس ماندہ ہوں اور معاشی بحران کے زمانے میں اور زور پکڑ جاتے ہیں۔ مگر خوش قسمتی سے ان کا علاج جمہوری نظام کے مستقل اور مستحکم ہونے کے بعد خود بخود ہو جاتا ہے۔ آزادی جو نشہ آور بھی ہے اور مقوی بھی، پہلے شر کی خاصیت دکھاتی ہے اور انسانوں کے فکر و عمل میں ہیجان پیدا کر کے غیر ذمہ دارانہ حرکتوں پر اُبھارتی ہے؛ مگر رفتہ رفتہ ایک اخلاقی مقوی دوا کا کام کرنے لگتی ہے اور ان کے اندر خود اعتمادی، ضبطِ نفس اور احساسِ ذمہ داری پیدا کرتی ہے۔ اُمید ہے کہ ہندُستان میں بھی بہت جلد آزادی کا منفی دور ختم اور مثبت دور شروع ہو جائے گا اور اس کے آثار ہیں کہ یہ دور واقعی شروع ہو رہا ہے۔ چوتھے عام انتخابات کے نتائج سے ظاہر ہوتا ہے کہ رائے عامہ نے اس پارٹی کو جو پچھلے بیس سال سے حکومت کر رہی ہے، کئی ریاستوں میں اکثریت سے محروم کر کے، اور مرکز میں اس کی اکثریت کو بہت کم کر کے، متنبہ کیا ہے کہ اس کا کام مجموعی طور پر ناقابلِ اطمینان رہا ہے۔ پھر بھی وہ اسے ایک موقع اور دینا چاہتی ہے کہ اپنے طرزِ عمل میں بنیادی اصلاح کر لے۔ مگر اب وہ اس کے کاموں پر کڑی نظر رکھے گی اور تخریبی شورشوں کے بجائے تعمیری تنقید کے ذریعے اسے اس پر مجبور کر دیگی کہ معاشی منصوبہ بندی اور نظم و نسق کی از سرِ نو تشکیل اس طرح سے کرے کہ کروڑوں آدمیوں کی ہمت شکن بیروزگاری اور کچل دینے والی غریبی دور ہو سکے، بے ایمانی، منافع خوری اور چور بازاری کی روک تھام کی جا سکے۔ اگر حکومت یہ نہ کر سکی تو وہ اس کے خلاف پُر امن احتجاج کرتی رہیگی اور آخر میں اُسے قطعی طور پر برطرف کر دیگی۔ جیسے ہی جمہور اور حکومت میں یہ صحت مند رشتہ قائم ہو گیا بے ضبطی اور تشدد کی سیاسی وجوہ باقی نہیں رہینگی مگر حقیقت میں موجودہ بحران کا سب سے زیادہ افسوسناک اور خطرناک پہلو شورش پسندی کا یہ عارضی رجحان نہیں ہے۔

پیدا ہوتی ہے کہ یہ شورش آسانی سے ہنگامہ کی صورت اختیار کرلیتی ہے؛ بلکہ یہ ہے کہ یہ شورش کسی بلند اور وسیع مقصد کے لیے نہیں بلکہ چھوٹے چھوٹے، تنگ اور پست مقاصد کے لیے برپا کی جاتی ہیں۔ یعنی ان کی محرک ذاتی یا جماعتی خودغرضی، مذہبی یا لسانی یا علاقائی فرقہ پروری ہوتی ہے۔ یہی سب سے اہم علامات ہیں جو اصل بیماری کا پتا دیتی ہیں۔ ہماری بیماری یہ ہے کہ ہم کسی عالمگیر، ہم آہنگ مقصد پر یقین نہیں رکھتے، بلکہ ان چھوٹے چھوٹے مقصدوں میں اُلجھے رہتے ہیں جو لازمی طور پر ایک دوسرے سے ٹکراتے اور نہ صرف سماج کی خارجی زندگی میں، بلکہ خود ہمارے اندر، ہم میں سے ہر ایک کے نفس میں کشمکش پیدا کرتے ہیں۔ ہمارا بحران ہندستانی روح کا بحران ہے۔

یہاں روح کا لفظ کسی باطنی یا مابعد الطبیعی معنی میں استعمال نہیں کیا گیا ہے بلکہ اس سے مراد نفس کا وہ برتر شعبہ ہے جو ہمیں حیوانی زندگی کی سطح سے اوپر اُٹھا کر انسانی زندگی کی سطح پر پہنچاتا ہے۔ جہاں ہم محض مادّی حیاتی اقدار کے پیچھے سرگرداں نہیں رہتے، بلکہ ہمارے اندر ان برتر اقدار کا شعور پیدا ہوتا ہے جو زندگی کو بھرپور، بامقصد اور ہم آہنگ بناتی ہیں۔ ان میں وہ اساسی قدر جو اور سب روحانی اقدار کا سرچشمہ ہے، غایاتی[1] قدر ہے جو اس پر مشتمل ہے کہ انسان کسی عالمی مقصد پر عقیدہ رکھے، اس کو اپنی وفاداری کا مرکز بنائے اور اپنے فکر و عمل کو اس کے تابع رکھے۔

ہندستانی روح کے موجودہ بحران سے ہمارا مطلب یہ ہے کہ ہندستان کے مذہبی اور ذہنی طبقے جنھیں روحِ ہندستان کا امین کہنا چاہیے، کسی عالمی مقصد پر اتنا محکم یقین اور اس سے اتنی گہری وفاداری نہیں رکھتے کہ وہ ان کو خود پرستی کی مضبوط گرفت سے نکال سکے اور ان کے لیے ایک ہم آہنگ اور ہمہ گیر معیارِ اخلاق مہیا کر سکے۔ اس لیے ان کی وفاداریاں اپنی ذاتی اَنا یا جماعتی اَناؤں سے وابستہ ہوگئی ہیں، جن میں باہم تصادم ہے اور ان کے خود پرستانہ معیارِ اخلاق بھی ایک دوسرے سے ٹکراتے ہیں۔ یہی ٹکریں اس بدامنی اور انتشار کی صورت میں ظاہر ہوتی ہیں جو آج ملک میں نظر آرہا ہے۔

ان جماعتی خودغرضیوں میں جن سے آج کل ہمارے اہلِ وطن کی وفاداریاں وابستہ ہیں، سب سے زیادہ نمایاں خویش پروری اور ذات پروری ہے۔ خویش پروری ہندستان کی روایاتی تہذیب کی ایک نہایت پسندیدہ صفت، کنبہ پروری کی مسخ شدہ شکل ہے۔ بہت سی قدیم تہذیبوں کی طرح ہندستان کی تہذیب کی بھی یہ روایت رہی

[1] غایاتی۔ غرض و غایت سے متعلق: ECTEOLOGICAL

ہے کہ صرف قریب ترین عزیزوں بلکہ دور کے عزیزوں کے ساتھ بھی محبت کا برتاؤ اور ہر جائز طریقے سے ان کی فلاح و بہبود کا اہتمام کیا جائے۔ مگر جب کوئی سماج اخلاقی انحطاط میں مبتلا ہو جاتی ہے، تو پھر اپنے عزیزوں کو فائدہ پہنچانے میں جائز اور ناجائز کی تفریق نہیں رہتی اور ان کو بغیر استحقاق کے فائدہ پہنچانے کے لیے دوسروں کے حقوق پامال کیے جاتے ہیں۔ ایسی صورت میں محمود اخلاقی صفت کنبہ پروری مسخ ہو کر مذموم خویش پروری بن جاتی ہے۔ ذات پروری اسی کی توسیع کا نام ہے۔ ذات پات کا نظام ہمارے ملک کا مخصوص ادارہ ہے، جو اس وجہ سے پیدا ہوا کہ قدیم ہندستان میں رواداری کا تصور دنیا کے اور ملکوں سے زیادہ اور مساوات کا تصور ان سے کم تھا۔ اس زمانے میں فاتح نسلیں یا تو مفتوح نسلوں کا قلع قمع کر دیتی تھیں، یا ان کو وطن سے نکال باہر کرتی تھیں۔ ہندستان میں آنے والی آریہ قوموں نے یہ

"رواداری برتی کہ ہندستان کے قدیم باشندوں کو آزاد انسانوں کی حیثیت سے اپنی سماج میں شامل کر لیا اگرچہ ان کو سماجی درجہ بندی میں اتنا نیچا درجہ دیا جو بعض لحاظ سے غلاموں سے بھی بدتر تھا۔ اس عدم مساوات کی روح نے بہت جلد خود آریوں میں بھی اونچی نیچی ذاتیں بنا دیں۔ بدھ سے لے کر گاندھی تک بہت سے مہاتماؤں نے ذات پات پر مبنی سماجی تفریق کو مذہب کی سچی روح کے خلاف سمجھ کر اس کی دل و جان سے مخالفت کی .... بیچ میں قومی آزادی کی تحریک نے بظاہر ذات پات کی گرفت کو ڈھیلا کر دیا تھا، مگر اب معلوم ہوتا ہے کہ یہ کیفیت محض عارضی تھی۔ جب سے ملک آزاد ہوا ہے اور بالغوں کے حق رائے دہندگی کی بنا پر انتخابات شروع ہوئے ہیں، ذات پات کا زور پھر بڑھ گیا ہے۔ اور ذات پات سے وفاداری کا جذبہ اتنا قوی ہے کہ ملک اور قوم سے وفاداری کے لیے بہت کم گنجائش رہ گئی ہے۔"[۲]

بعض مبصروں کا خیال ہے کہ بہت سے لوگوں کے دلوں میں ذات پات کے بندھن نے وطن پروری کے بندھن کی جگہ لے لی ہے۔

"ذات پات کا اجتماعی پہلو زیادہ ہمہ گیر، وسیع اور پائدار ہو گیا ہے۔ فرد کی ان ضروریات کا دائرہ جنھیں اس کی ذات برادری پورا کرتی ہے، بڑھتا جاتا ہے۔ جن ضرورتمندوں کو ذات برادری کے چندے سے امداد ملتی ہے وہ قدرتی طور پر اپنے آپ کو اس کا زیر بار سمجھتے ہیں اور آگے چل کر اسے شکرگزاری اور فخرمندی کی نظر سے دیکھتے ہیں۔ وہ اسے اپنا قابل فخر فرض جانتے ہیں کہ ذات برادری کے احسانات کی

۲۔ ہندستانی مسلمان آئینۂ ایام میں از سید عابد حسین ص ۹ دیباچہ

بادیں اس کی تنظیم کو اور مضبوط بنا دیں۔ اس طرح ایک منحوس چکر چل جاتا ہے۔ ذات پات کی عصبیت اب اتنی قوی ہوگئی ہے کہ اُسے بجا طور پر وطن پرستی خاص کہا جا سکتا ہے۔[۲]

ذات پروری ہمارے ملک کی زندگی پر صدیوں تک اس طرح چھائی رہی کہ ہندوؤں کے علاوہ مسلمان بھی جن کے مذہب نے نسل و رنگ کی تفریق کو قطعی ناجائز قرار دیا تھا، اس کے طلسم میں اسیر ہو گئے۔ صرف یہی نہیں کہ جو لوگ ہندو سے مسلمان ہوئے تھے وہ عام طور پر اپنی ذاتوں سے چمٹے رہے، بلکہ باہر سے آئے ہوئے قدیم ترین مسلمان بھی نسلی ذاتوں، سید، شیخ، مغل، پٹھان، اور پیشہ ورانہ ذاتوں، جلاہا، قصائی وغیرہ میں بٹ گئے۔ اگرچہ مسلمانوں میں ذات کی عصبیت نسبتاً کچھ کم ہے، پھر بھی اتنی ہے کہ اس نے ان کے دلوں سے اُخوتِ انسانی کے اسلامی نصب العین کو قریب قریب مٹا دیا ہے۔

ذات پروری کے بعد جماعتی خود پرستی کی سب سے نمایاں صورتیں لسانی فرقہ پروری اور علاقائی فرقہ پروری ہیں۔ مشترک زبان اور مشترک مسکن کے رشتے ہمارے ملک میں بعض لحاظ سے لوگوں کو ایک دوسرے سے اتنی مضبوطی کے ساتھ نہیں باندھتے جتنے مشترک ذات کے رشتے۔ لیکن سیاسی اعتبار سے یہ ان سے بھی زیادہ مضبوط اور ان سے کہیں زیادہ خطرناک ہیں۔ زیادہ خطرناک اس لیے کہ ذات پات کی عصبیت کے اخلاقی حیثیت سے بُرا ہونے کا احساس کم سے کم تعلیم یافتہ طبقے میں پیدا ہو گیا ہے۔ اس کے خلاف اصلاحی مذہبی تحریکیں بھی کام کر رہی ہیں اور اعلیٰ تعلیم یافتہ طبقے کے لوگ عام طور پر اُسے اپنی شان سے فروتر سمجھتے ہیں اور بُرا کہتے ہیں۔ مگر لسانی اور علاقائی فرقہ پروری کا زہر تعلیم یافتہ طبقے میں بھی پھیل گیا ہے، بلکہ اس کے ایک حصے میں تو اس نے مذہبی جنون کی شکل اختیار کر لی ہے، اور کچھ لوگ اُسے بُرا سمجھتے بھی ہیں تو ان میں سے سوائے چند بلند مرتبہ سیاسی اور ذہنی رہنماؤں کے، کسی کو بھی اتنی ہمت نہیں ہوتی کہ اُسے بُرا کہے: بلکہ عام طور پر اُسے سراہا جاتا ہے اور اس کی ہمت افزائی کی جاتی ہے۔ اگر ہم ان نصاب کی کتابوں کا جائزہ لیں جو مختلف ہندستانی زبانوں میں سرکاری اور غیر سرکاری مدرسوں کے لیے مقرر کی گئی ہیں، تو یہ نظر آئیگا کہ ہر علاقے میں اپنے اپنے لسانی، تہذیبی اور علاقائی امتیاز اور برتری کا سبق اس شد و مد سے پڑھایا جاتا ہے کہ بچوں میں نوعِ انسانی کی وحدت کا احساس تو ایک طرف قومی وحدت کا احساس پیدا ہونا بھی مشکل معلوم ہوتا ہے۔ اگر یہ فرقہ پرورانہ تحریکیں اسی طرح بڑھتی رہیں تو یہ اندیشہ ہے کہ سیاسی وحدت کا شیرازہ بکھر کر ٹکڑے ٹکڑے ہو جائیگا۔

۲؎ CASTE AND CLASS IN INDIA BY G.S. GHURYE P 214 (BOMBAY, 1957)

سب سے زیادہ شدید اور طاقتور شکل، جماعتی خود پرستی کی مذہبی فرقہ پروری ہے۔ یہ سیاست اور مذہب کا ایک عجیب وغریب آتش گیر مرکب ہے جو ہمارے ملک کے بہت سے لوگوں کے دلوں میں کم وبیش قوت کے ساتھ ایک دبے ہوئے جذبے کی شکل میں موجود ہے؛ یہ ذرا سے اشارے میں بھڑک اٹھتا ہے اور کچھ دیر کے لیے عقل وشعور، تہذیب وشائستگی، عدل وانصاف، غرض ساری اعلیٰ انسانی صفات کو معطل کرکے، انسانوں کو انسانیت سے گراکر بہیمیت کی سطح پر لے آتا ہے اور وہ وحشی درندوں کی طرح ایک دوسرے کو کاٹتے، بھنبھوڑتے، ٹکڑے ٹکڑے کر ڈالتے ہیں۔ مذہبی فرقہ پروری مذہب کے اس مسخ شدہ تصور پر مبنی ہے کہ کوئی ایک جماعت بلا شرکتِ غیرے حقِ محض کی اجارہ دار ہے اور دوسروں کو اس میں سے مطلق حصّہ نہیں ملا ہے۔ تہذیبی اور معاشرتی زندگی مذہب ہی کا ایک وظیفہ ہے۔ اس لیے اس مخصوص جماعت کی تہذیب ومعاشرت مکمل اور دوسروں کی ناقص ہے، خود اس کے افراد پورے اور دوسرے لوگ ادھورے انسان ہیں۔ چنانچہ اسے یہ حق پہنچتا ہے کہ انھیں محکوم بنا کر رکھے اور اگر ان پر اپنا مذہب نہیں، تو اپنی تہذیب مسلط کرنے کی کوشش کرے۔ ظاہر ہے کہ یہ طرزِ فکر نہ صرف قومی اتحاد اور اخوتِ انسانی کا بلکہ عہدِ جدید اور اس کی حریت پروری اور روشن خیالی کا بھی دشمن ہے۔ وہ عہدِ جدید کے علمی اندازِ نظر اور جمہوری نظامِ حکومت کو مذہب کے لیے خطرہ سمجھتا ہے اور اس کے اندر ظلمت پرستی اور فسطائیت کے رجحانات نمایاں طور پر نظر آتے ہیں۔ مذہبی فرقہ پروری کم وبیش ملک کے سبھی فرقوں میں پائی جاتی ہے؛ مگر ہندوؤں اور مسلمانوں میں نسبتہً زیادہ قوی ہے۔ ہندو فرقہ پروری اور مسلم فرقہ پروری دونوں بالقوۃ نہ صرف ہندستان کی وحدت وسالمیت، فلاح و ترقی بلکہ اس کے ایک آزاد ملک کی حیثیت سے زندہ رہنے کے لیے زبردست خطرے ہیں؛ اوّل الذکر میں فعّالی حیثیت سے اور آخر الذکر میں انفعالی حیثیت سے بے اندازہ تخریبی قوت ہے۔ ہندو فرقہ پروری ایک طرف ہندو تہذیب کے نام سے اس مشترک ہندستانی تہذیب کو جو ہندوؤں اور مسلمانوں نے صدیوں میں تعمیر کی، اور دوسری طرف ہندی تہذیب کے نام سے غیر ہندی تہذیبوں کو اپنے بنائے ہوئے یکرنگ تہذیبی سانچے میں ڈھالنا چاہتی ہے۔ تاکہ ملک میں ایک ہی پتھر سے تراشی ہوئی مضبوط قوم بن سکے۔ ظاہر ہے کہ وہ اپنے مقصد میں جمہوری طریقوں سے کامیاب نہیں ہوسکتی، اس لیے لازمی طور پر اسے فسطائی طریقوں سے کام لینا پڑے گا اور اس کی ٹکر دوسری مذہبی اور لسانی فرقہ وارانہ تنظیموں سے ہوگی جو پُرتشدد ہنگاموں بلکہ خانہ جنگی کی صورت اختیار کرسکتی ہے۔

اب رہی مسلم فرقہ پروری، جو مسلمانوں کو علاحدگی پسند تہذیبی اور سیاسی جماعت بنانا چاہتی ہے، وہ ملک کی تقسیم کے بعد پُرتشدد ہنگامے برپا کرنے کی سکت تو نہیں رکھتی مگر مسلمانوں کو جو نظامِ عصبی کی طرح ملک کے جسمِ اجتماعی میں پھیلے ہوئے ہیں، تعمیری قومی سرگرمیوں سے الگ رکھ کر جسمِ اجتماعی کو کم سے کم جزوی طور پر مفلوج کر سکتی ہے۔

مذہبی فرقہ پروری کی تحریکیں چونکہ اس بات کی مدعی ہیں کہ انھیں مذہب کی تائید حاصل ہے، اس لیے ان میں تقصیر کا اور خطا سے بری ہونے کا اس قدر قوی احساس پیدا ہو گیا ہے کہ تنقیدِ نفس کی صلاحیت بالکل نہیں رہی ہے مگر بڑی دلچسپ بات یہ ہے کہ وہی تعصب، تنگ نظری اور تاریک خیالی جو ان میں سے کسی ایک کو دوسری جماعتوں میں بہت بُری اور قابلِ ملامت نظر آتی ہے خود اپنی جماعت کے اندر اچھی اور لائقِ تحسین معلوم ہوتی ہیں۔ ہر مذہبی فرقہ پرور تحریک تنقید کے آئینے میں اپنے حریف کی بدنما شکل دیکھتی ہے جو خود اس کی اپنی صورت سے ہوبہو ملتی ہے مگر اسے اس مشابہت کا احساس نہیں ہوتا، اس لیے کہ وہ خود اپنے چہرے کو نہیں پہچانتی۔

ان خود پرستیوں سے جو ذات پات، زبان، علاقے یا کسی فرقے کی وفاداری کو اپنی قوم اور انسانی برادری کے ساتھ وفاداری سے زیادہ اہم سمجھتی ہیں، ملک کی یکجہتی، آزادی اور ترقی کو نقصان پہنچنے کا اندیشہ ہونا تو ایک صریحی امر ہے، لیکن سب سے بڑا خطرہ جو اس قدر صاف اور صریحی طور پر نظر نہیں آتا، یہ ہے کہ ان سے ہمارے اخلاقی نصب العین اور اخلاقی عمل کو اس قدر شدید نقصان پہنچے گا جس کی تلافی نہیں ہو سکتی۔

ہر طرح کی فرقہ پروری میں یہ رجحان موجود ہے کہ انسان عدل و انصاف کے تقاضوں کو نظر انداز کر کے ہر معاملے میں اپنے فرقے کے لوگوں کی پچ کرے۔ ظاہر ہے کہ اس طرح کا امتیاز اخلاقی اصولوں کی عمومیت کو برباد کر دیتا ہے اور بدترین قسم کی اخلاقی اضافیت پیدا کرتا ہے۔ اچھائی اور برائی کا معیار یہ بن جاتا ہے کہ جو چیز ہمارے فرقے کے لیے مفید ہے، اچھی ہے، چاہے وہ ہماری قوم کے لیے یا پورے عالمِ انسانی کے لیے مہلک ہو۔ اور وہ چیز جس سے ہمارے فرقے کو نقصان پہنچتا ہے، بُری ہے، چاہے وہ ہمارے ملک یا ساری دنیا کے لیے فلاح و بہبود کا باعث ہو۔ اس جماعتی خود غرضی سے ذاتی غرض تک کچھ زیادہ فاصلہ نہیں ہے۔ جہاں ہم نے اپنی جماعت کی خاطر قانونِ اخلاق کو مسخ کرنا اور اس کے منافی اخلاقی عمل کو جائز قرار دینا شروع کیا، پھر بہت جلد اپنی خاطر بھی یہی کرنے لگتے ہیں اور خود غرضی کی منطق سے اپنی ہر طرح کی بددیانتی، رشوت ستانی، منافع خوری، چور بازاری کا جواز تلاش کر لیتے ہیں۔

یہ جماعتی خود غرضیاں، یہ اخلاقی اضافیت اور سوفسطائیت ہمارے اوپر بڑی زبردست گرفت رکھتی ہیں۔ ان کے پیچھے صدیوں کی روایات ہیں اور ان کے اثر سے بچنا بہت مشکل ہے۔ ہم میں سے جو لوگ انھیں برا سمجھتے ہیں، اور اگر کسی دوسری جماعت والے اُس کے مرتکب ہوں تو وہ انھیں ملامت بھی کرتے ہیں، خود اپنی جماعت یا فرقے کے معاملے میں کسی نہ کسی طرح، ان کی تاویل کر دیتے ہیں یا پھر چپ رہتے ہیں۔ یہی نہیں بلکہ بعض اوقات ایسے اشخاص جو خود کبھی بد دیانتی کرنے کا خیال بھی دل میں نہیں لا سکتے، اپنے خاندان، ذات برادری، لسانی، علاقائی یا مذہبی جماعت کی مروت سے، بے ایمانوں، مجرموں، حتیٰ کہ قاتلوں تک کے بچاؤ کی کوشش کرنے پر مجبور ہو جاتے ہیں۔ مروت ہماری وہ قومی خصوصیت ہے جو شاید دنیا کی کسی اور قوم میں نہیں پائی جاتی۔ اس کا ایک ثبوت یہ ہے کہ اس لفظ کا مفہوم پوری طرح ادا کرنے کے لیے انگریزی زبان میں کوئی لفظ موجود نہیں اور غالباً کسی اور غیر ملکی زبان میں بھی مشکل سے ملیگا۔ مروت اس صفت کو کہتے ہیں کہ انسان کبھی کسی کا دل نہ دکھائے۔ دوسرے لفظوں میں وہ طوعاً یا کرہاً، ہر شخص کی ہر فرمایش، خواہ وہ جائز ہو یا ناجائز، پوری کرے، یا کم سے کم پوری کرنے کا وعدہ کرے؛ ہر شخص کے ہر کام کی، چاہے وہ اُسے پسند آئے یا نہ آئے، داد دے؛ ہر شخص کی ہر کزوری، غلطی، غفلت، جرم سے خود چشم پوشی کرے، اور اگر دوسرے اس کی گرفت کریں اور اسے سزا دینا چاہیں تو اُسے بچانے کی کوشش کرے۔ فیض اور احسان کی یہ مسخ شدہ شکل ہمارے رسمی اخلاق میں بہت بڑی نیکی قرار دی گئی۔ اور جو شخص اس سے خالی ہو وہ بہت بُرا آدمی سمجھا جاتا ہے۔ پھر بھی بے مروتی اگر غیروں سے کی جائے، تو قابلِ معافی اور کبھی کبھی قابلِ تعریف ہے، لیکن اپنوں سے یا اپنے خاندان یا ذات برادری یا لسانی یا علاقائی یا مذہبی فرقے کے لوگوں سے بے مروتی، معاذ اللہ! اس سے بدتر ہماری سماج کے نزدیک کوئی چیز نہیں ہو سکتی۔

یہ روحانی بیماریاں ہمارے اندر بڑی گہری جڑیں پکڑ چکی ہیں۔ ان کے ساتھ ہمارے ذاتی اور خاندانی غرور، جماعتی عصبیت اور بعض صورتوں میں مذہبی جنون کے زبردست جذبات وابستہ ہیں۔ اس لیے یہ محض اخلاقی وعظ و نصیحت سے، جس سے ہمارے رہنما کبھی کبھی کام لیتے ہیں، دور نہیں ہو سکتیں۔ ان کا صرف ایک ہی علاج ہے ـــــ یہ ہے کسی ایسے عالی مقصد پر سچا اور اٹل عقیدہ جو عالمگیر انسانی ہمدردی اور محبت پر مبنی ہو اور اس کا مقدس شعلہ ہمارے سینے میں اس طرح بھڑک اُٹھے کہ معاشی، ذاتی اور جماعتی خود غرضیوں کو خس و خاشاک کی طرح جلا کر راکھ کر دے۔

اب ہمیں اس پر غور کرنا ہے کہ ہمارے ملک میں لوگ کسی ایک عالمی مقصد یا مختلف عالمی مقاصد پر عقیدہ رکھتے ہیں یا نہیں؛ اور اگر رکھتے ہیں تو وہ کیا عقیدہ ہے کہ ان کی ذاتی اور جماعتی خود غرضیوں پر غالب نہیں آسکتا اور ان کے اندر وسیع قومی ہمدردی اور وسیع تر انسانی ہمدردی پیدا نہیں کر سکتا۔

موجودہ زمانے کی ہندستانی فکر کا جائزہ لینے سے معلوم ہوتا ہے کہ ہمارے ہاں مختلف جماعتوں میں عالمی مقصد پر عقیدے کی وہ چاروں قسمیں پائی جاتی ہیں جو انسانی ذہن نے اب تک سوچی ہیں یا انسانی روح نے اندرونی تجربے کے ذریعے دریافت کی ہیں یعنی فطرت پرستی، وحدت پرستی، خدا پرستی اور مسلکِ انسانیت۔ فطرت پسندی کا بلند تر فلسفیانہ تصور ہمارے ہاں ان کیونسٹ دانشوروں میں ملتا ہے جو مارکسزم کی نظری بنیادوں کو مانتے ہیں۔ وحدت پرستی مذہب ویدانت کے روپ میں تعلیم یافتہ ہندوؤں میں اور وحدت الوجود کے نام سے بہت سے مسلمانوں میں مقبول ہے۔ خدا پرستی سب مسلمانوں کا اور ہندوؤں کے بعض فرقوں، برہمو سماج وغیرہ کا مذہب ہے۔ مسلکِ انسانیت مذہبی ہیومانزم اور سیکولر ہیومانزم کی شکل میں موجود ہے۔ ان میں سے ہر ایک طرزِ خیال کے پیروؤں کے عقیدے اور عمل کا احتساب کر کے یہ معلوم کرنے کی ضرورت ہے کہ ان کے عقیدے میں کتنا خلوص اور کتنی گہرائی ہے اور یہ ان کے عمل میں کس طرح ظاہر ہوتا ہے۔

یوں تو فطرت پرستی کی ابتدائی شکلیں بھی جن میں مظاہرِ فطرت دیوی دیوتا سمجھ کر پوجے جاتے ہیں، ہندستان کے جاہل عوام خصوصاً پہاڑی اور جنگلی قبیلوں میں پائی جاتی ہیں، مگر ہمیں یہاں ان سے سروکار نہیں، اس لیے کہ ہم تعلیم یافتہ دانشور طبقے کے خیالات و عقائد سے بحث کر رہے ہیں۔ اس لیے ہمیں صرف فطرت پرستی کی ترقی یافتہ شکل یعنی مارکسزم کا ذکر کرنا ہے جس کی رُو سے فطرت جدلیاتی مادیت کے قوانین کے ذریعے نوعِ انسانی کی تاریخ و تقدیر کا تعین کرتی ہے۔ اس عقیدے کو سماجی زندگی پر منطبق کرنے سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ محنت کشوں اور سرمایہ داروں کی طبقاتی جنگ سے ایک ایسی سماج وجود میں آئیگی جس میں مساوات کا دور دورہ ہوگا، ہر شخص اپنی محنت کا پھل کھائیگا، کوئی کسی کا استحصال نہیں کریگا۔ دوسرے لفظوں میں طبقاتی جنگ وہ ذریعہ ہے، جس سے مساوات پر مبنی سماج کا مقصد حاصل ہو سکتا ہے؛ اس پر مارکسزم کے سب ماننے والے متفق ہیں۔ مگر ان میں شدید اختلاف اس بنا پر پیدا ہو گیا ہے کہ ایک گروہ مقصد کو زیادہ اہمیت دیتا ہے اور دوسرا ذریعے کو۔ ایک کے نزدیک یہ ضروری نہیں کہ ہمیشہ مساواتی سماج قائم کرنے کے لیے طبقاتی جنگ کرنی پڑے؛ ایسا بھی ممکن ہے کہ دنیا میں اشتراکی ملک اور غیر اشتراکی ملک یا

یکسی ہی ملک میں اشتراکی پارٹیاں اور غیر اشتراکی پارٹیاں صلح و امن سے ساتھ ساتھ رہیں اور اشتراکیت اپنی اخلاقی قوت کی بدولت اپنے حریفوں پر فتح پائے۔ دوسرے گروہ کو یقین واثق ہے کہ اشتراکی اور غیر اشتراکی ملک یا پارٹیاں ہرگز ساتھ ساتھ امن وچین سے نہیں رہ سکتیں؛ ان میں جنگ وجدل ناگزیر ہے۔ ہندستان میں فی الحال دوسرے گروہ کو تعداد اور تنظیم کے لحاظ سے غلبہ حاصل ہے اور وہ پہلے گروہ سے زیادہ موثر قوت رکھتا ہے مگر پہلا گروہ بھی کچھ ایسا کمزور نہیں ہے اور برابر اپنی قوت بڑھانے کی جدوجہد کر رہا ہے۔ قومی اور انسانی نقطۂ نظر سے قابلِ افسوس بات یہ ہے کہ پہلا گروہ تو بقائے باہم کا قائل ہی نہیں، دوسرا قائل ہے مگر اتنا زیادہ نہیں کہ وہ پہلے گروہ کی جارحانہ مخالفت کو زیادہ عرصے تک صبر سے برداشت کرے۔ بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ دونوں میں آویزش اور بڑھ جائیگی اور اسی طرح ہمارے جماعتی جھگڑوں میں ایک اور شدید اور تلخ جھگڑے کا اضافہ ہو جائیگا۔ غرض مارکسزم ایک عالمی مقصد پر عقیدہ تو رکھتی ہے مگر اس عقیدے کی تعبیر کے سلسلے میں وہ ایک شدید اندرونی کشمکش سے گزر رہی ہے اور اس سے یہ توقع نہیں کی جا سکتی کہ وہ ہمارے ملک میں ہمہ گیر محبت اور برادری کی روح پیدا کر سکے اور ان جماعتی خود پرستیوں کو ختم کر سکے جو ہمیں تاریخ سے ورثے میں ملی ہیں۔

وحدت پرستی نے ہندستان کی ذہنی اور مذہبی تاریخ میں، اب سے کوئی ڈھائی ہزار برس پہلے، اپنشدوں کی تعلیم کے فیض سے فروغ پایا اور بیچ کی ان چند صدیوں کو چھوڑ کر جب بدھ مت کا دور دورہ تھا، ویدانت کے وحدت پرستانہ عقیدے کو ہندوؤں کے دانشور طبقے میں قبولِ عام حاصل رہا۔ بظاہر اس عقیدے کا کہ وجودِ حقیقی صرف روحِ کل یا برہما کا ہے اور ساری مخلوق جس میں نوعِ انسانی بھی شامل ہے، محض ہستیِ مطلق کا پرتو ہے، منطقی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ سب انسان اپنے آپ ایک ہی بحرِ حقیقت کے قطرے سمجھ کر آپس میں محبت واخوت کے رشتے میں مربوط ہوں۔ مگر دراصل وحدت پرستوں کے متصوفانہ شعور میں فردِ انسانی یا نوعِ انسانی کا وجود ایک وہم کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس لیے ان کی باہمی محبت بھی ایک موہوم احساس ہے جس کی کوئی عملی اہمیت نہیں ہے۔ چنانچہ یہ واقعہ ہے کہ وحدت پرست ہمیشہ روحِ کل کی معرفت حاصل کرنے کی فکر میں اس طرح ڈوبے رہتے ہیں کہ انھیں انفرادی روحوں کی طرف توجہ کرنے کی فرصت نہیں ملتی۔ غرض وحدت پرستی کبھی سماجی ربط واتحاد کی قوت نہیں بن سکتی۔ پچھلی صدی کے نصف آخر میں شری رام کرشن پرم ہنس اور سوامی وویکانند اور موجودہ صدی کے نصفِ اول میں شری آربندو گھوش نے

اپنے انداز میں فلسفۂ ویدانت کی نئی دولت انگیز اور حرکت آفریں تعبیریں پیش کیں اور ایسا معلوم ہوتا تھا کہ ویدانت کا عقیدہ قومی اتحاد اور انسانی اتحاد کی ایک موثر سماجی قوت بن جائیگا، لیکن آخر میں وحدت پرستی کی بنیادی رہبانیت نے ان دونوں تحریکوں کو اس مقصد کے حاصل کرنے سے باز رکھا۔ ان میں سے ایک نے سماجی زندگی کے متلاطم سمندر میں رہبانی زندگی کے ایک پُرسکون جزیرے کی اور دوسری نے سماجی خدمت کے ایک زیریں سطح دھارے کی حیثیت حاصل کرلی۔

خدا پرستی درحقیقت ہمارے ملک میں سب سے زیادہ مقبول اور مروج ہے۔ مسلمانوں کے تو سبھی فرقے ایک خدا پر ایمان رکھتے ہیں مگر غیر مسلم بھی بڑی حد تک خدا پرست ہیں۔ چنانچہ ہندوؤں میں ان فرقوں کے علاوہ، جو عقیدے کے لحاظ سے موحد ہیں، عام لوگ بھی روحِ کل اور متعدد دیوتاؤں کے ساتھ ساتھ ایک معبودِ اعظم ایشور کو مانتے ہیں۔ خدا پرستی کا عقیدہ اپنی اصلی اور صحت مند شکل میں اپنے پیروؤں سے یہ مطالبہ کرتا ہے کہ وہ عقیدۂ توحید کے لازمی نتیجے کے طور پر مخلوقِ خدا کی وحدت اور خدا کے بنائے ہوئے قانونِ اخلاق کی وحدت پر عقیدہ رکھیں یعنی سب انسانوں کو بلاتفریق اپنا بھائی سمجھیں اور اخلاقی اصولوں کو سب کے ساتھ یکساں طور پر برتیں۔ مگر جب مذہب کے صاف شفاف سرچشے میں اغراض و تعصبات کے فاسد سوتے مل جاتے ہیں اور وہ اپنی ابتدائی پاکیزگی کھو بیٹھتا ہے، تو ایک خدا کے ماننے والے نسل، رنگ، زبان، وطن یا عقیدے کے اختلاف کی بنا پر خدا کے بندوں میں تمیز و تفریق کرنے لگتے ہیں، اپنی خاص جماعت کے لوگوں کو اپنا اور دوسروں کو غیر سمجھنے لگتے ہیں اور اپنوں سے ایک طرح کا اور دوسروں سے دوسری طرح کا برتاؤ کرتے ہیں، یہاں تک کہ اخلاق اور انصاف کے دُہرے معیار بنا لیتے ہیں، ایک اپنی جماعت کے ساتھ اور دوسرا دوسری جماعتوں کے ساتھ بیوہار کے لیے۔ یہی حالت ہے جس میں آج ہندستان کے بہت سے خدا پرست مبتلا ہیں۔ ان میں سے وہ جن کا مذہبی عقیدہ خلوص پر مبنی ہے، اپنی ساری تنگ نظری کے باوجود اپنے اخلاقی عمل کو ایک مقررہ سطح سے نیچے نہیں گرنے دیتے۔ مگر مذہبی فرقہ پرور جن کے ہاں مذہب محض سیاست کا ایک آلۂ کار ہے، اخلاقی اصولوں کو اس قدر لچکدار بنا دیتے ہیں کہ وہ سیاسی مصلحت کے سانچے میں آسانی سے ڈھل جاتے ہیں۔ غرض مذہب کو جس کا خاص مقصد یہ تھا کہ ذاتی اور جماعتی خود غرضیوں کو دور کرکے لوگوں کو محبت اور خدمت، راستی اور راست بازی کے ایک عالمگیر قانون کے رشتے میں مربوط کرے، اب گروہ بندی، تفریق اور اخلاقی اضافیت کا ذریعہ بنا لیا گیا ہے۔

مگر سب سے زیادہ افسوسناک بات یہ ہے کہ مسلکِ انسانیت کی تحریک بھی جو ہمارے ملک میں انیسویں صدی کے نصف آخر میں زور شور سے اٹھی تھی اور جس سے تہذیبی نشاۃ ثانیہ اور اخلاقی حیاتِ نو کی بڑی بڑی امیدیں وابستہ تھیں، اب تک ہمارے روحانی بحران کا علاج نہیں کر سکی، بلکہ خود ایک بحرانی کیفیت میں مبتلا ہو گئی ہے۔ اس تحریک کی بڑی خصوصیت یہ تھی کہ اس نے فطرت پرستی کی تشدد پسندی، وحدت پرستی کی رہبانیت اور خدا پرستی کی تنگ دلی کے خلاف سخت احتجاج کیا، مگر ان تینوں کے وہ اجزا جو اس کے مزاج کے ساتھ کھپ سکتے تھے، لے کر ان کا ایک ہم آہنگ مرکب تیار کر لیا۔ فطرت پرستی سے اس نے معاشی انصاف اور طبقات کی تفریق سے پاک سماج کا تصور، وحدت پرستی سے نوعِ انسانی کے روحانی اتحاد کا، اور خدا پرستی سے ایک عالمگیر اخلاقی قانون کی اطاعت اور ایک عادل اور رحیم خالق اور پروردگار کا خیال لے لیا اور ان عناصر سے ایک نئے مسلک کا پیکر تیار کیا اور اس میں نوعِ انسانی کی اخوت، عالمگیر محبت اور بے غرض خدمت کے جیتے جاگتے عقیدے کی روح پھونک دی۔

اس تحریک کے جسے مذہبی مسلکِ انسانیت کہہ سکتے ہیں، سب سے ممتاز نمائندے ٹیگور، گاندھی اور رادھا کرشنن ہیں۔ ٹیگور اور رادھا کرشنن کے ساتھ گاندھی جی کا نام مسلکِ انسانیت کے علمبرداروں میں دیکھ کر شاید بہت سے لوگوں کو تعجب ہو، اس لیے کہ سطحی نظر سے دیکھنے میں گاندھی جی یا تو خالص وحدت پرست یا پکے خدا پرست نظر آتے ہیں، مگر جن لوگوں نے گاندھی جی کے خیالات اور ان کی زندگی کا گہرا مطالعہ کیا ہے، وہ یہ سوچتے ہیں کہ جو شخص مذہبی کتابوں کے منزل من اللہ ہونے کا قائل نہ ہو، جس نے یہ اعلان کیا ہو "پہلے میں کہتا تھا کہ خدا حق ہے، اب کہتا ہوں کہ حق خدا ہے" جس کے نزدیک حق یا خدا تک پہنچنے کا واحد ذریعہ انسانوں کی محبت اور خدمت ہو، وہ مسلکِ انسانیت کا پیرو نہیں تو اور کیا ہے؟ اصل میں گاندھی بھی ٹیگور اور رادھا کرشنن کی طرح خالص انسانیت پرست تھے۔ یہ محض ہندستان کی مذہبی فضا کا کرشمہ ہے کہ ان کی انسانیت پرستی مذہب کے سانچے میں ڈھل گئی۔

ان تینوں بزرگوں کے فیضان سے مذہبی مسلکِ انسانیت، انیسویں صدی کی آخری اور بیسویں صدی کی پہلی دہائیوں میں، ہمارے تعلیم یافتہ طبقے کے ایک بڑے حصے میں پھیل گیا۔ یہی لوگ ہماری جدید تعلیم و تہذیب، جدید آرٹ اور ادب کے روحِ رواں اور یہی ہماری تحریکِ آزادی کے نقیب تھے۔ اسی دور کے آخر میں مسلکِ انسانیت کی ایک دوسری لہر، جس کی نمائندگی جواہر لال نہرو نے کی، اٹھی اور پہلی لہر

کے ساتھ قومی زندگی کے دھارے میں گھل مل گئی۔ یہ سیکولر ہیومانزم کی تحریک تھی جو مغرب سے آئی تھی۔
یوں تو مذہبی مسلکِ انسانیت کا ابتدائی محرک بھی مغربی تہذیب ہی کا اثر تھا مگر یہ اثر ان لوگوں پر پڑا تھا جن کی جڑیں اپنی روایات میں مضبوطی سے پیوست تھیں۔ اس لیے ان کے مسلکِ انسانیت کا اصلی مزاج مشرقی تھا۔ مگر سیکولر ہیومانزم کی تحریک کے علمبردار، جواہر لال کی طرح وہ لوگ تھے جن کی ساری تعلیم و تربیت مغربی تہذیب کے ماحول میں ہوئی تھی۔ اس لیے یہ تحریک سراسر جدید مغربی رنگ میں ڈوبی ہوئی تھی۔ پھر بھی چونکہ اس دور میں جب جواہر لال اور ان کے ہمعصر نوجوان مغرب میں تعلیم پا رہے تھے، وہاں سیکولر ہیومانزم عقیدے کی گہرائی، مقصد کے خلوص اور عمل کے جوش میں کسی مذہبی تحریک سے کم نہ تھی، اس لیے ہندستان میں بھی سیکولر ہیومانزم کو مذہبی مسلکِ انسانیت کے ساتھ تعاون کرنے میں کچھ زیادہ مشکل پیش نہیں آئی اور دونوں میں نظری یکجہتی نہ سہی، ایک طرح کا عملی سمجھوتا ہو گیا: دونوں نے مل کر ہندستان کو آزاد کرایا اور متحدہ قومیت اور سیکولر قومی ریاست کی بنیاد ڈالی۔

لیکن دو عالمگیر لڑائیوں کے تباہ کن مادی اور اخلاقی نتائج نے نہ صرف مغرب میں بلکہ ہمارے ملک میں بھی مسلکِ انسانیت کی بنیادوں کو ہلا کر رکھ دیا۔ پچھلی دو قرنوں میں مغرب کے نوجوانوں کو اس قدر شدید اعصابی اور ذہنی صدمہ پہنچا کہ ان میں سے بہت سے لوگ خدا اور مذہب کا تو کیا ذکر، انسانیت اور انسانی تہذیب کے بھی منکر ہو گئے اور اس طرح ان کے سامنے کوئی عالمی مقصد جو انسانوں میں رشتۂ اتحاد کا اور اخلاقی عمل کے لیے نصب العین کا کام دے سکے، باقی نہیں رہا اور وہ شدید خود پرستانہ قنوطیت میں، جس کا نام انھوں نے غمِ ذات یا روحانی تنہائی کا احساس رکھا ہے، مبتلا ہو گئے، اور اس طرح ان کا سیکولر ہیومانزم دراصل نفی و انکار کا مسلک بن گیا۔ اس کا اثر ہمارے ملک میں تعلیم یافتہ طبقے کی نئی نسل پر پڑنا ناگزیر تھا، اس لیے کہ اس کا سارا ذہن ہی تعلیم و تہذیب کے ان سستے سانچوں میں ڈھلتا ہے جو ہم مغرب سے درآمد کرتے ہیں۔ بعض نوجوانوں نے جو آنکھ بند کر کے اپنے مغربی ہمعصروں کی تقلید کرتے ہیں، نفی و انکار کے مسلک کے جس پر سیکولر ہیومانزم یا فلسفۂ وجودیت کا پھندا لگا ہے، پیرو بن گئے، اور ان کی وجہ سے آرٹ، ادب، سیاست، اخلاق میں تراجی تحریکیں سر اٹھانے لگیں۔ ان کو اس کا احساس نہیں ہوا کہ اہلِ مغرب میں، جو صدیوں سے گوئٹے کے فاؤسٹ کی طرح ہمہ گیر علمِ کائنات حاصل کرنے اور ہمہ جہت حرکت آفریں زندگی بسر کرنے کی مسلسل سعی میں مصروف ہیں اور عالمی تمدن کا بارِ گراں

اپنے کندھوں پر اٹھائے ہوئے ہیں، کچھ لوگ تھک کر نفی و انکار کے بہانے اس بوجھ کو اتار پھینکنا چاہتے ہیں، تو وہ ایک حد تک درگزر کے قابل ہیں لیکن ہندستانی نوجوان جنھوں نے یہ بوجھ ابھی تک اٹھایا نہیں، صرف دور ہی سے دیکھ کر اس کے زبردست وزن کا اندازہ کیا ہے، ابھی سے کندھا ڈالے دیتے ہیں اور نفی و انکار میں پناہ ڈھونڈتے ہیں تو انھیں کیسے معاف کیا جا سکتا ہے۔

اب رہے ہماری نئی تعلیم یافتہ نسل کے باقی لوگ، جو اپنے مغربی ہمعصروں کے اندھے مقلد نہیں ہیں، پھر بھی تنقیدی بصیرت یا اخلاقی جرأت کی کمی کی وجہ سے یہ نہیں کر سکتے کہ ان کے منفی نظریۂ حیات کو علم و عقل کی کسوٹی پر کس کر رد کر دیں۔ چنانچہ وہ اس سے متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکے اور گو ابھی نفی و انکار کی منزل تک نہیں پہنچے ہیں، پھر بھی تشکیک میں مبتلا ہو کر رہ گئے ہیں، جو فرد اور جماعت کی ذہنی اور اخلاقی زندگی کے لیے کچھ کم مہلک نہیں ہے۔

غرض سرسری نظر سے دیکھنے میں ہر طرف تاریکی ہی تاریکی ہے۔ روشنی کی کوئی کرن کہیں دکھائی نہیں دیتی۔ مگر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس گھنے اندھیرے میں بالقوۃ روشنی کے بہت سے نقطے موجود ہیں۔ ان لوگوں میں جو کسی نہ کسی عالمی مقصد کے قائل ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں، خواہ وہ فطرت پرستی کے پیرو ہوں، خواہ وحدت پرستی یا خدا پرستی کے یا مسلکِ انسانیت کے، ایسے بہت سے افراد موجود ہیں جن کے دلوں میں واقعی فطرتِ کائنات یا فطرتِ انسانی، روحِ کل یا خالقِ کل، قانونِ فطرت یا قانونِ الٰہی کے عالمگیر اخلاقی اصول پر اور اخوت و محبت کے ہمہ گیر جذبات پر، ایک طرح کا انفعالی عقیدہ موجود ہے۔ اگر انھیں یہ احساس ہو جائے کہ سچا عقیدہ وہ نہیں جو قلب کے کسی گوشے میں محوِ استراحت ہو، بلکہ وہ ہے جو میدانِ عمل میں سرگرمِ سعی ہو۔ اگر وہ ہندستان کی آزادی کے معمار عقیدہ و عمل کے مجسم پیکر گاندھی سے یہ سبق لیں کہ ایک فرد کا جیتا جاگتا ایمان لاکھوں کروڑوں آدمیوں کی بے یقینی اور بے عملی، تشدد اور نفرت کو دور کر سکتا ہے، اگر وہ شاعرِ مشرق اقبال سے سیکھیں کہ "یقیں محکم عمل پیہم محبت فاتحِ عالم، جہادِ زندگی میں مردوں کی شمشیریں" ہیں، تو ممکن بلکہ اغلب ہے کہ انھیں اس احساسِ محرومی اور مایوسی سے، جو کابوس کی طرح ان پر مسلط ہے، نجات مل جائیگی اور وہ نئے عزم اور ولولے کے ساتھ اس کام کو جسے گاندھی اور جواہر لال نہرو ادھورا چھوڑ گئے ہیں، پورا کرنے کے لیے اٹھ کھڑے ہونگے تاکہ وہ ہندستانی روح کو ذاتی اور جماعتی خود غرضیوں کے تنگ و محدود دائرۂ زندگی سے نکال کر اس وسیع عرصۂ حیات میں پہنچا دیں جہاں ہر فردِ انسانی پوری نوعِ انسانی کے لیے جیتا ہے اور اس کی محبت اور خدمت میں اپنی روحانی تکمیل کا سامان پاتا ہے ●●

دیوانِ حسن بیگ شاملو گرامی

قاضی عبدالودود

بیرسٹر ایٹ لا

پٹنہ

قاضی عبدالودود

دیوانِ حسن بیگ شاملو گرامی

(۱) تذکرۂ تقی اوحدی تصنیف عہدِ جہانگیر (نسخۂ کتبخانۂ خدا بخش (- خدا بخش) میں گرامی تبریزی کے ترجمہ کے بعد یہ الفاظ ہیں، جن کا تعلق اس سے نہیں: "حسن بیگ، گرامی ہم درعرصہ است" نسخۂ ہٰذا میں موخرالذکر گرامی کے بارے میں اس سے زیادہ مرقوم نہیں، اس کے اشعار بھی اس نسخے سے غیر حاضر ہیں۔ مقدم الذکر کی نسبت تقی اوحدی لکھتا ہے کہ ہندوستان آکر واپس گیا۔ ۱۰۲۲ھ کے لکھے ہوئے اس شاعر کے جو اشعار ہیں، ان کا سروکار جہانگیر سے ہے۔

(۲) ید بیضا مصنفۂ آزاد بلگرامی (خدا بخش): "گرامی، حسن بیگ .. بعہدِ شاہ جہان .. در بنگالہ مشرف نوازۂ دریا بود۔"

(۳) ریاض الشعرا مصنفۂ والہ داغستانی (خدا بخش): "گرامی، حسن بیگ در سلسلۂ شاملو، در سخنوری ماہر بودہ۔ بہ ہندوستان در خدمتِ جہانگیر پادشاہ بسر میبردہ است۔ مدتی در عہدِ شاہ جہاں پادشاہ بخشی گجرات بودہ" جہانگیر کی خدمت میں ہونے اور بخشیگریِ گجرات کا ثبوت دیوان گرامی (خدا بخش) سے نہیں ملتا۔ ریاض الشعرا میں جو اشعار گرامی کے ہیں، وہ باستثنائے بعض دیوان میں ہیں۔

(۴) مخزن الغرائب مصنفۂ احمد علی ہاشمی (خدا بخش): "حسن بیگ گرامی .. شاملو .. در عہدِ جہانگیر صاحب خدماتِ پادشاہی بودہ۔"

(۵) نشترِ عشق مصنفۂ حسین قلی خاں عاشقی (خدا بخش): ".. فکرِ او بسا دیو بسیاق سخن خوبتر رسیدی .. بعہدِ شاہ جہان واردِ ہند و بشرفِ ملازمتِ سلطانی رسیدہ۔ چندی بخشیگریِ گجرات، و شطری بمشرفی

میر بحری بنگالہ ممتاز نامہ، "سرگذشت" دیوان سے ثابت ہے کہ عہدِ شاہ جہاں سے قبل آیا تھا۔ دیوان مشرف نوارۂ بنگالہ ہونے پر ختم ہے۔ (رجوع بہ ۲۰)

(۶) فہرست مخطوطات فارسی کتبخانۂ خدا بخش: دیوان حسن بیگ گرامی (بکاف عربی، انگریزی میں K سے) کا معلوم ہوتا ہے۔ گرامی میر بحر بنگالہ تھا، قصائد و قطعات سے جو مدح شاہ جہاں و دارا شکوہ سے قطع نظر دیوان میں ایسی نظمیں ہیں جن سے واقعات کی تعیین زمانی ہوتی ہے۔ فہرست نگار نے اور کتابوں کے علاوہ فہرست اشپرنگر کا حوالہ دیا ہے۔ اسے نہ جانے یہ وہم کس طرح ہوا کہ تخلص کاف فارسی سے ہے۔ مشرف نوارہ کو میر بحر کہنا غلط ہے۔ دیوان میں قصائد نہیں، صرف ایک قصیدہ ہے؛ اور دارا شکوہ کا نام کیا معنی، اس کی طرف اشارہ بھی نہیں۔

(۷) فہرست کتبخانۂ خدا بخش میں فہرست اشپرنگر کے دو صفحوں کا حوالہ ہے۔ صفحہ ۲۸ میں تذکرۂ ہمیشہ بہار کا خلاصہ اشپرنگر نے دیا ہے اور اس میں گرامی (بکاف فارسی) تخلص کے ۲ شاعر: گرامی پسر قبول و گرامی پسر امانت خاں کا ذکر ہے؛ "ان دونوں کے حالات معلوم ہیں" اور یہ حسن بیگ گرامی سے مختلف ہیں۔ صفحہ ۴۱۲ میں دیوان گرامی نسخۂ ایشیاٹک سوسائٹی بنگال کی کیفیت درج ہے: صفحات ۷۶، ۸، سطور ۹، مصرع ۱: "شست و شوئی دہ بخونِ عاشقاں میخانہ را" اشپرنگر کا قول ہے کہ گرامی تخلص کے شعرا کے جو اشعار تذکروں میں ہیں، وہ اس نسخے میں نہیں ملے۔ وہ فیصلہ نہ کر سکا کہ کس گرامی کا ہے، "شست الخ" دیوان (خدا بخش) میں نہیں، اور میری رائے میں یہ دیوان حسن بیگ گرامی کا نہیں ہے۔

(۸) دیوان گرامی (خدا بخش)، بلا شک حسن بیگ گرامی کا ہے۔ فہرست نگار نے اگر یہ دیکھنے کی زحمت گوارا کی ہوتی کہ ریاض الشعرا میں اس شاعر کے جو اشعار ہیں، وہ نسخۂ ہٰذا میں ہیں یا نہیں، تو ان کے قلم سے یہ نہ نکلتا کہ حسن بیگ گرامی کا دیوان معلوم ہوتا ہے۔ اشعار مذکورہ میں سے بعض جیسا کہ (۳) میں مرقوم ہے، اس نسخے میں نہیں۔ اس کی بہت سی غزلیں صریحاً نامکمل ہیں، اور مفردات کے اشعار رُباعیوں کے اشعار معلوم ہوتے ہیں۔ یہ امور یہ سمجھنے سے مانع ہیں کہ یہ نسخہ گرامی کے کل اشعار پر حاوی ہے۔ اس میں بیجان اشعار بھی بہت سے ہیں اس لیے اسے انتخاب کہنا مشکل ہے۔ قرینہ یہ ہے کہ کسی شخص نے جو کچھ اسے ملا ہے یکجا کر دیا ہے؛ یہ کام بھی احتیاط کے ساتھ نہیں ہوا، متعدد اشعار دیوان میں مکرر ہیں، از آں جملہ ردیف "ما" کے وہ شعر جو ورق ۱۰ میں ہیں، یہی اشعار مزید ۵ اشعار کے ساتھ بتبدیل ردیف (من، بجائے ما، قوافی حال، اعمال وغیرہ)، ورق ۵۹ میں بھی ہیں۔ یہ نسخہ اغلاطِ کتابت سے خالی نہیں، اور کاتب بد خط بھی ہے؛ ورق میں "ترانہ" کی جگہ "طرانہ" مرقوم ہے۔

(۹) اوراقِ نسخۂ ہٰذا در اصل ۱۰۵ ہیں، لیکن ورق ۶۶ سے آخر تک ہندسے غلط ہیں، چنانچہ ۶۶ کی جگہ ۶۹ ہے اور ۱۰۵ کے بجاے ۱۰۸، وقس علیٰ ہٰذا۔ اس مقالہ میں حوالہ نسخۂ ہٰذا کے مطابق دیا گیا ہے۔

(۱۰) تعداد اشعار بشمول مکررات ۱۴۰۴ — غزلیات از ورق ۱ب تا ۷۴ب، اشعار ۱۰۴۵، مصرعِ اوّل "الٰہی .. باطلہا" (رجوع بشعر اوّل (۲۳)، اشعار ۱۰۴۵ — قصیدہ (اس میں ایک غزل شامل) ۷۴ب تا ۷۹ الف، اشعار ۲۷ — دو قطعات تاریخ جلوس ۷۹ الف و ۷۹ب، اشعار ۱۰ — رباعیات ۸۰ الف تا ۸۵ الف اشعار ۱۰۴ — فردیات ۸۵ب تا ۱۰۶ب، اشعار ۱۹۱ — قطعہ بعنوان رباعی، ورق ۱۰۶ب، اشعار ۲ — قطعۂ تاریخ ولادت ۱۰۶ب، اشعار ۲ — قطعہ متعلق شاہ شجاع ۱۰۶ب تا ۱۰۷ الف اشعار ۱۰ — ترجیع دو بند، ۱۰۷ب و ۱۰۸ الف، اشعار ۱۵، بیت ترجیع:

بنشینم و با طرب کنم خو ۔ می نوشم و زلفِ او کنم بو

(۱۱) دیوان سے گرامی کا خراسانی ہونا ثابت ہے اور بعض اشعار اس پر مشعر ہیں کہ ہندسے غیر مطمئن اور وطن واپس جانے کا خواہشمند تھا:

بطوفِ روضۂ شاہِ خراسانم رسان یارب ۹۱ چو از خاکِ خراسانم مرا خاکِ خراسان کن

گشتم ہلاکِ تشنہ لبی در سرابِ ہند ۱۷ آبِ حیاتِ چشمۂ حیوانم آرزوست

(۱۲) قطعی طور پر نہیں کہا جا سکتا کہ کب ہندوستان آیا اور اس وقت کیا عمر تھی۔ قرینہ ہے کہ عہدِ جہانگیر (آغاز ۱۰۱۴ھ) میں آیا اور اس وقت جوان تھا۔ ایک غزل کا عنوان ہے: "در ایامِ شاہزادگیِ .. شاہ جہان .. کہ متوجہ فتح دکن شدہ بود گفتہ شد"۔ اقبالنامۂ جہانگیری سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کا زمانہ شوال ۱۰۲۵ھ ہے۔ ظاہر ہے کہ گرامی اس سے قبل آگیا تھا۔ ایک قطعے سے معلوم ہوتا ہے کہ ۱۰۵۰ھ میں "فرزندِ ارجمند" متولد ہوا تھا۔ ایک شعر ظاہرا زمانۂ پیری کا کہا ہوا ہے:

پیر گشتم دگرم آرزوی در دل نیست ۵۴ عیشِ دنیا چہ کنم لذتِ دین میخواہم

ایک نظم متعلق شاہ شجاع اس پر مشعر ہے کہ شاہ شجاع ۱۰۵۴ھ میں وارد ڈھاکہ ہوا تھا۔ دیوان میں کوئی نظم جس کے زمانۂ تصنیف کی تعیین ممکن ہے، اس سنہ کے بعد کی نہیں۔ سالِ ولادت کی طرح اس کا سنۂ وفات بھی پردۂ خفا میں ہے۔

(۱۳) گرامی عجب نہیں کہ جوانی میں رند مشرب رہا ہو۔ رجوع بہ (۲۰) براے بنگ۔ قرینہ ہے کہ بڑھاپے میں منہیات

سے تائب ہو گیا تھا، اس سلسلے میں "پیر گشتم الخ" (رجوع بہ ۱۲) پر غور کیا جائے۔ کچھ اشعار جن کا تعلق مذہب سے ہے درج ذیل ہیں:

قصر بلند دین معینست خانہ ام ۵۲ سرکوب آسمان وز میمنت خانہ ام
از سنگ منجنیق حوادث مرا چہ کار در کوی سلامت دیسنت خانہ ام

در دین محمد رسول الکریم ۸۸ این نعمت یزوال وادی شکر است

قدر تو بلند است ز بہر قدر بلند ۸۰ ہر جای کہ تو پای مینہی معراجست

دارم طمع ز شاہ نجف مرتضیٰ علی ۴۹ دیگر مرا نباشد ازین وازان طمع

بطلب آنچہ ز یزدان طلبی مییابی ۱۲ جز طواف در سلطان خراسان مطلب

(۱۴) رباعیات ذیل کا تعلق ذاتی تجربات سے معلوم ہوتا ہے:

سید بقبول ورد مقید نبود ۸۷ در جستن عیب امت جد نبود
در آل رسولؐ حق کسی بد نبود گر بود اولاد محمد نبود

این حادثہ ام دل ز نشاطست ملول ۸۲ در خوف و رجا نشستہ بارد و قبول
برمن نرسد ز دشمناں آسیبی از دوستی رسول و کنار، اولاد رسولؐ

(۱۵) گرامی نے حافظ کے مشہور مصرع کی تضمین کی ہے، مگر نہ حافظ کا نام لیا ہے، اور نہ یہ بتایا ہے کہ تضمین ہے۔ بادشاہ و امیر سے جو احیاناً شعر بھی کہتے تھے قطع نظر، دیوان گرامی میں، سابقین و معاصرین میں سے کسی شاعر کا نام نہیں آیا مصرع حافظ "تا در میانہ خواستہ کردگار چیست" رجوع بہ (۲۳)

(۱۶) جہانگیر کا نام آیا ہے تو مدح شاہ جہاں کے ضمن میں۔ ایک طرحی غزل شاہ جہاں کے زمانۂ شاہزادگی کی کہی ہوئی ہے جس میں مدح شاہزادہ کے اور اشعار کے ساتھ یہ شعر بھی ہے:

اقبال بتو نازد و زیبد بتو دولت ۴ بادشاہ جہانگیر تو زیبی پسری را

ایک دوسری غزل کے اشعار ہیں:

شاہ دین نقد جہانگیر آنکہ بر درگاہ او ۴۲ قدسیاں را انتظار بار میباید کشید
طبع نظم چوں ستاید مدحت شاہ جہاں رشتہ ام را لولو شہوار میباید کشید
ای گرامی شاہ را چوں چشم لطفی با تو ہست وقت شد خود را بروی کار میباید کشید

ایسے ہیں "شاہکزماں چارکش بیگروائع" صفحہ ۷۹، اور دو غزلوں کو ایک ایک شعر میں بادشاہ کا ذکر ہو، لیکن یقینی ہوکہ ان سب کا تعلق شاہ جہان سے ہو۔

(۱۷) شاہ جہان کو متوجہ فتح دکن ہونے کے وقت جو غزل گرامی نے کہی تھی، اس کا ذکر آچکا ہو، اس کا ایک شعر حسب ذیل ہو:

درشجاعت برکمالی درسخاوت بیمثال ۴ شاہ شاہانی و دولی صاحب عالم خطاب

ایک شعر جس سے یہ معلوم ہوتا ہو کہ شاہ جہاں کی "چشم لطف" گرامی پر تھی (۱۰۵) میں نقل ہو چکا ہو۔ ایک دوسرے شعر سے یہ ظاہر ہوتا ہو کہ شاہ جہان کی نظر سے گر گیا تھا:

برروی جہان چشم جہان بین نگشاییم ۷ چون شاہ جہان از نظر انداختہ ما را

گرامی نے دو قطعات تاریخ جلوس کہے ہیں، مادہ ہای تاریخ "ایام دولت مستدام" "کشورستان" = ۱۰۲۷ء قصیدے کا عنوان ہو "در صفت شاہ جہان پادشاہ" جس کے ۳ اور ایک غزل کا مدحیہ شعر حسب ذیل ہو:

در روزگار عہد تو ای شاہ کامگار ۴۶ باد اوج پادشاہی خورشید برقرار۔۔

شاہا ز صاحبی تو و بندگی خود ۵۶ نازش کند زمانہ و ایام افتخار۔۔

شاہا ز مدح تو سخن من رواج یافت صاحب سخن شدم سخنم دارد اعتبار

آنچہ در علم جہانداری و عالمگیری از سکندر نشاز شاہ جہان میآید

(۱۸) ایک قطعے کا تعلق شاہ شجاع پسر شاہ جہان سے ہو، اس کے ۴ اشعار:

بنگالہ با آسمان قرین شد ۱۰۶ خورشید مہش دکنا گل زمین شد۔

تسخیر زخنگ و فتح آشام ۱۰۷ از رتبہ ہمتش یقین شد۔

دھاکہ شرف مقام چون یافت رشک ای و مصر و شام و چین شد

تاریخ نزول موکب شاہ اینست کہ دھاکہ شہ نشین شد

امرای ہند میں سے صرف خانخاناں (عبدالرحیم ؟) کا نام دیوان میں آیا ہو:

ہرگاہ در آیینہ باطن نگرم ۸۱ از نور یقین بچشم خود جلوہ گرم

این نشاء ز فیض خانخانان دارم الحق کہ نظر کردۂ صاحب نظرم

(۱۹) احمد آباد گجرات کی طرح غزل کا ذکر (۱۶) میں آچکا ہو، ایک شعر میں احمد آباد و کشمیر کا ذکر ہو، لیکن قرینہ ہو کہ شعر

احمد آباد میں کہا گیا تھا۔ ایک اور شعر میں احمد آباد کا ذکر ہے:

ای دوراز ماتر از مایاد کجاست ۷۷ کشمیر کجا و احمد آباد کجاست

احمد آباد است و ساقی گرخان ہوشند ۷۴ توبہ ہر کس بشکند اینجا بجا نوا ہد شکست

(۲۰) اشعار متعلق شاہ شجاع (۱۸) کا سرد کار بنگالہ سے ہے' اشعار ذیل کا بھی تعلق بنگالہ سے ہے:

نتابد بمن پر تو مہر و ماہ ۹۹ کہ دورم ز نزدیکی پادشاہ

بزندان بنگالہ گشتم اسیر ندانم چہ کردم من بیگناہ

بنگالہ ملول کرد از صحبت ناجنسان ۷۲ ای وای زبی یاری فریاد ز تنہائی

با این ہمہ فکر و غم بی دنبالہ ۸۱ از یاد برفت علم چندین سالہ

چیزی کہ بخود سپردہ بودم گم شد از مشرفی توارۂ بنگالہ

نشار بنگ بدر بنگالہ میارد جنون ۲۷ میتوان کردن دماغی تازہ از بنگ دگر

(۲۱) ہندوستانی الفاظ و مضامین کم ہیں، جو الفاظ گزر چکے ہیں' ان کے علاوہ صرف ۲ اور دیوان میں ہیں:

چشم روشن بود از ریختن آب سرشک ۱۹ ہست آبادی و معمورۂ دکنا ہند از برسات

بیہودہ ایم رشتۂ زنار برہمن ۲۳ یک بخیۂ کلاہ قلندر نمیشود

(۲۲) محو فریب فراغت زراحتی کہ تو داری ۴۹ کہ آب زیر گلیم است و خواب زیر لحاف

ایک مصرع دوسرے سے بڑا ہے، ظاہرا سہو شاعر ہے۔ ایک دو بیتی قطعہ بعنوان "رباعی" جس کا وزن رباعی کے متقرر الفاظ سے مختلف، مگر یہ نہیں کہا جا سکتا کہ عنوان کا ذمہ دار گرامی ہے:

تا چند لطیفہ گویدم غیر ۱۰۱ در روز محو شراب نتوان

رازی کہ بشب چراغ داند پوشیدن از آفتاب نتوان

دلیر و اسیر قافیہ ورق ۵۲، غریب و فریب قافیہ ورق ۸۲، نوازش و خواہش قافیہ ورق ۵۴۔ خاکبوسی و عروسی قافیہ ۹۲۔ (۲۳) کے شعر ۲ کے مصرع آخر کی طرف توجہ کی جائے۔

رباعی ذیل میں سگ کا قافیہ یک و شک:

این قوم حسود ہر یک از یک مردار ۸۲ ہستند چو اہل شرک بی شک خوار

نیکم نشوم بگفتن بد گوید (دکنا) دریا نشود از دہن سگ مردار

(۲۳) انتخاب اشعار میں امورِ ذیل کا لحاظ رکھا گیا ہے (الف) شعر بحیثیت شعر اچھا ہو (ب) شعر سے شاعر کی شخصیت پر روشنی پڑتی ہو (ج) شعر سے کسی لفظ یا اس کے کسی خاص طریقِ استعمال کی سند دی جا سکتی ہو (د) بعض اشعار کسی خاص وجہ سے بھی منتخب ہوئے ہیں، مثلاً پندرھواں شعر "بتیر الخ" جس میں تعقید لفظی ہے:

الٰہی محو گردان از دلِ ما نقشِ باطلہا ۱ بحقِ خود شناسانی کہ جا دارند در دلہا
منم پروانہ بر گردِ چراغِ عشق میگردم نیم کرمی کہ شب خود را زند بر شمعِ محفلہا
ہمہ سوز و گداز و محنت و درد است بیتابی ۲ نبا با ساحلان تقلی کہ خواہند کرد ناقلہا

شرمندہ ایم او دلِ شرمسارِ ما ۲ کاری نکردہ ایم کہ آید بکارِ ما
نرخِ متاعِ خویش ہمانا یک ظاہر است نقصان کشیم گر بگشایند بارِ ما

یک مشتری ندیدم خواہانِ جنسِ معنی چیدم بساط دعوی بستم درِ دکان را
چون باد تند رفتی تا آمدی گزشتی جولانگہیست گیتی عمر سبک عنان را
پر گفتہ شد گرامی امروز قصہ کوتاہ ۲ فردا تمام سازیم باقی داستان را

ندارم حاصلی غیر از زیان ہست و بود اینجا ۲ از ینجا میروم دیگر مرا بودن چہ سود اینجا
درین ہنگامۂ فانی نہ آثاری نہ بنیادی نمودِ بینمودیم و وجودِ بیوجود اینجا
گرامی ترک می کردی و در میخانہ میگردی چو رو گردان شدی دیگر نباید رفت زود اینجا

آرد ز چمن بوی تو بادِ سحری را ۲ با یادِ تو در شیشہ توان کرد پری را
قاصد خبر آمد پی مژدۂ وصلی باز آی کہ جان میدہیم این خوش خبری را

بہر سو بنگری از خود نبینی خوبتر کس را ۲ نظر داری بحالِ خود نیابی خوبتر کس را
بتیرِ طعنہ و تیغِ زبان دلہا نیازاری نصیحت میکنم بشنو ز من جانِ پدر کس را

ما بیک پرواز در دامِ بلا افتادہ ایم ۵ بر زمین انداخت ما را قوتِ بازوی ما
زود ترکِ اختلاطِ ما نمیکرد اختیار خاطرِ یار ار اگر میخواست خاطر جوی ما

زبان خورشید عیان معنیِ نہفتۂ ما ۵ زگفتہ بیش بود شہرتِ نگفتۂ ما
شنفتنی نبود آنچہ گفتنی نبود نگفتہ ماند بسی حرفِ ناشنفتۂ ما
بمشرب می و ساغر بہم در آمیزند لبِ شگفتۂ یار و دلِ شگفتۂ ما

بکوشش گر کنم پیوند موی نیمجانی را ۶ زتار دل بمنزل میرسانم کاروانی را
بی شیرین زبانی را بخود گرم سخن کردم که در نقل ادا سازد همی داستانی را
چشم بینا نیست غیر از روی زیبا آشنا ۸ آشنایی در نگیرد بهر نا آشنا
میتوان کرد امتیازی درمیانِ ما و غیر فرق بسیار است از نا آشنا تا آشنا
چون گرامی معنیِ بیگانه دارم کی شود با کلامِ دلنشینم دخل بیجا آشنا
آسان گرفته کارِ جهان را همه بخود ۱۰ با یادِ تو گرامیِ مشکل پسندِ ما
مهرِ فرزندی ندارد مادرِ گیتی بمن ۶ ورنه هرگز بد روا دارد کسی فرزند را
حسنش از من رایگان خواهد دلِ خرسند را مشتری ارزان ستاند جنسِ حاجتمند را
ابر تر و بهار تر و شرابیم و محبت ۷ ایام بطرحِ دگر انداخته مارا
از پشیمانیِ ما توبه مگر بیش افتد ۱۱ خواهد از رحمتِ او عذرِ گنهکاریِ ما
چه شد صراحی و ساغر کجاست ساقیِ ما ۷ کسی نماند زیارانِ اتفاقیِ ما
چو صدق پاک نهاد و چو مهر صاف دلم ستیزه خون خورد از سنگ بیتفاقی ما
بس کز رسواییم عالم آگهند از حالِ ما ۱۰ ثبتِ دفترهاست نقلِ نامهٔ اعمالِ ما
زعشق درد و غم و محنت است حاصلِ دل ۸ هزار شکر زیک خوشه خرمنیست مرا
کجا روم چه کنم تا دمی بیاسایم ۹ نه منزلی نه مقامی نه مسکنیست مرا
بدولتِ هنر است اینکه میکشم خواری چو گلبنم که پُر از خار دامنیست مرا
امروز گرامی تو باین خوبیِ معنی ۵ با تازگیِ لفظ دهی دلو سخن را
پس از ما قاتلِ ما را بخونِ ما نگیرد کس ۱۰ بیامرزد خدا از رحمتِ خود قاتلِ ما را
ترا همچون نسیم ای غیر گشتِ گلشن ارزانی ۱۰ که من چون دود از گلخن کنم ذوقِ تماشا را
خلوتی ساز و بیادش چمن آرایی کن ۱۱ دیگری را بتماشای گلستان مطلب
رازِ خود راز دل و دیده نهان میدارم ۱۳ حرفِ ما گوش زدِ محرم و نامحرم نیست
توبه توبه بعد ازین از می نخواهم توبه کرد ۱۵ توبهٔ این نوبتم را گر خدا خواهد شکست
این جهانِ مست ما را چون سبو دارد بدوش تا کجا بر خاک ریزد تا کجا خواهد شکست

زین بلبلانه بادی پگهان میبرند — تخت بفرقِ حریفان مغانخانه شکست

آبادیِ عالم همه بر روی زمینست ۱۳ صحرای دلِ ماست که ویرانه نشینست

زسوزِ نالهٔ بلبل دلِ ما زنوا افتاده است ۱۳ بباغ سبزه جلا خنده گل جلا خفتاست

چو آب راهِ وفایت بسینه میپوییم ۱۴ زجستجوی نمانیم اگرچه پا خفته است

در راهِ باطنی سفری هست عشق را ۱۶ از دل بدل روند رهِ کاروان بدست

چون بوی بادِ صبا آشنا شدم — آشفتگیِ زلفِ پریشانم آرزوست

باخبر باش زانصاف و تقویتی شرع ۱۹ میبر بموی کشان خانهٔ قاضی و قضات (کذا)

تا زمن تحقیقِ جرم و بیگناهی کرده است ۱۷ شرم چشمش از نگاهی عذرخواهی کرده است

گران فروش متاعِ گران بها دارد ۱۸ ازان هجوم خریدار در دکانش نیست

شاد نتوان شد از ایام که پر بیدادیست ۲۰ نیست آباد جهان تا بجهان آبادیست

باهم از کین شیوهٔ ابنای دوران دشمنیست ۱۹ گر بظاهر دوستی دارند پنهان دشمنیست

دل از تو دور بدامِ بلا گرفتار است ۱۸ چو بلبلیست که راهی بگلستانش نیست

جانی بما نمانده زغم زندهٔ دلیم ۲۱ هر جا که جانِ زندهٔ دلانست جانِ ماست

ما را برای محنت و غم آفریده اند — اندوه از برای دلِ ناتوانِ ماست

پستیِ ما ز تحتِ ثری هم گذشته است — هستیم در گوی که زمین آسمانِ ماست

بیدلانرا طاقتِ خشم و عتابِ ناز نیست ۲۲ گردشِ چشمی سزای جرمِ نافرمان بس است

پیشهٔ دیگر ندانیم غیر از دوستی — این هنر از ابتدای عمر تا پایان بس است

جهان پر فتنه و آشوب از چیست ۲۳ ندانم فلک را کینه با کیست

آن قبولی که ترا در همه دل جا داده است ۱۴ ای گرامی اثرِ خاطرِ خیراندیش است

بی خداداد ترا فیض میسر نشود ۲۱ زود گمراه شود ملت اگر ارشاد نیست

فصلِ بهار باده خوش است و هوا خوش است ۱۴ صحبت بدوستانِ قدیم آشنا خوش است

میخواست از لبِ تو بگوید حکایتی ۱۴ گل پیش آنکه بر لبش آید سخن شگفت

با روزگار حسنِ تو آیینِ نو نهاد ۱۵ تا در میانه خواستهٔ کردگار چیست

مست آمده بودم خبر از بام و درم نیست ۱۶ یاران ره بیرون شد این خانه کدامست

در باغ مرغ را چو ملال از نوا گرفت ۱۶ پرواز کرد از سر شاخ و هوا گرفت

تا روزگار در دل بیدادیِ منست — شادی همیشه در غم ناشادیِ منست

حساب عمر چو دیوانگان نمیدانم ۱۷ چه روز رفت چه ماه آمد چه سال گذشت

در صحبتِ باده کشان رزق دریا نیست ۱۷ صد قسمت صفا دلِ صاف و می نابست

ما خواهش خود را برضای تو سپردیم ۱۸ هر نیک و بدی کز تو رسد عینِ صوابست

دور آخر گشت و چرخ از عشق آگاهی نیافت ۱۸ عاشقی کار جوانانست پیر آموز نیست

دردِ دل چون حاصلِ عمر است میدارم عزیز ۲۰ پیشِ دهقان خاکهٔ دکان فیروزه خاکِ منست

رازِ نهفتنی نتوان گفت پیشِ کس ۲۲ حرفی که گفتنیست ز هر باب گفتنیست

قدرِ سخن بدان و مکن بی روش بیان — گفتار اگر خوشست بآداب گفتنیست

نغمه پردازی کند در صبح بلبل در چمن ۲۲ چغد هم در گوشهٔ ویرانه بی آهنگ نیست

سخن ز فیض بدل میرسد ز دل بزبان ۲۴ برای دولت شهرت شود زبان باعث

لنچه وقتست که از ظلم جهان میسوزد ۲۴ کو خلیلی که کند آتشِ نمرود علاج

بی علاجیم بدردِ دلِ خود ساخته ایم — نیست ما را ز دوا حاصلِ مقصود علاج

آمد بجنگ باز بمقاد در مقامِ صلح ۲۵ برهم شکست رونقِ عهد و نظامِ صلح

خاطر بجنگ بیشتر از صلح مائلست — با این گروهِ کینه ورِ ناتمامِ صلح

نه از یاری رسد یاری نه کاری آشنا سازد ۲۶ خدا سازاست کارِ ما غریبان را خدا سازد

کسی با همنشینِ ناموافق تا بکی باید — بکارِ نامناسب تا کجا ماند کجا سازد

ازین کین پروران دمن گرامی باش بیگانه ۲۷ چرا خود را کسی با اینچنین قوم آشنا سازد

هر کجا باشند مشتاقان دعاگوی تواند ۲۷ دور و نزدیک اند دعاگویان عالی میرسد

ز نسیم مرحبا هر دم بگوش آواز میآید ۲۷ جنونی بهرِ افشا کردن این راز میآید

معذور سوزد بشمع بی تو تب میگزرد ۲۷ زندگانی بچنین حال عجب میگزرد

نباید زمن بخود پسندان بجز کوته ۲۸ تفاخر میکند هر کس که مشتی یکستم دارد

نمونهٔ دیگر

فغانِ چشمِ تو آفت بجانِ فتنه فگند ۲۸ کرشمهٔ تو بلا بر سرِ بلا آورد

گرامی خویشتن را میگزاری بر مرادِ دل ۲۹ کسی خود را برای خاطرِ دشمن نمیسوزد

درمیانِ موجِ دریا بیشتر امنیت است ۳۲ بر میا از بحر بیرون فتنه در ساحل بود

پای برهنه مرحلها کرده ایم طی ۲۹ همپای ما جز آبلهٔ پای ما نبود

پا نم سرخوش نبودن گر بود البیت ۳۱ عاقلست آن کس که در میخانه لایعقل بود

مرغی ز بام آمد و قاصد ز در رسید ۲۹ من بیخبر نشسته خبر در خبر رسید

از آبِ چشمِ خویش نگه داشتم چمن — چندان که فصلِ گل بهارِ دگر رسید

تا دمی هست ز لب جرعه رها نتوان کرد ۴۱ کانچه امروز کنی روزِ جزا نتوان کرد

دوری خدمتِ اربابِ هنر نتوان جست — ترکِ صحبتِ اهلِ وفا نتوان کرد

ای صبا آنچه شنیدی همه جا فاش مکن — رازِ آن زلفِ سیه پیشِ تو وا نتوان کرد

در سخن ما نظر از صاحبِ معنی داریم — نسبتِ آنکه سخن گفت بما نتوان کرد

دلِ مخمورِ عاشق کی بیک پیمانه میسازد ۲۹ نه از خم مست میگردد نه با خمخانه میسازد

معافم دار یک دوری بمن ساغر مده ساقی ۳۰ ببوی سرخوشم جامی مرا دیوانه میسازد

ز بیقراریِ هجران دمی نیاسودم ۳۰ ترا کسی که نبیند چسان بیاساید

پرشگونی نیست در آزردنِ دیوانگان ۳۱ بس کن آزارِ دلِ دیوانه ای چرخِ کبود

غم ز دل رفت بمجلس طرب آمد خوش باش ۳۲ گر بدی میرود از پی به از آن میآید

آشکارا نتوان کرد ز دل رازِ نهفت — به گرامی سخن از غیب نهان میآید

صبا کی میتواند جا بزلفِ پرشکن گیرد ۳۵ مسافر هر کجا امنیتی بیند وطن گیرد

لرزند همیشه چو بزِ لاغر ز قصاب ۴۳ آن قوم که پروردهٔ سلطان و وزیرند

شکوفه دامن افشانست و بلبل در پریشانی ۲۷ درختان بار میبندند گل عزمِ سفر دارد

بخفتست اینکه عالمگیر شد آوازهٔ بلبل — بنازم طالعِ شهرت که این یک مشت پر دارد

ندارد جا بدلها در نظرها در نمیآید — گرامی را قبولِ عامه مردودِ نظر دارد

غمِ فسرده دلی پیری و تنگدلی ۳۸ نشاطِ باده و سرگرمیِ شباب نماند

بوی تو با نسیم بهار آشنا نشد ۲۹ گلها شگفت و بندِ قبای تو وا نشد
ما اختیارِ خود برضای تو داده ایم هرگز میانِ ما و تو چون و چرا نشد
حاصل نگشت هیچ مرادی ز روزگار با مدعیست کار که با مدعا نشد
غیر از عنایتِ تو امیدِ نجات نیست ما را که هیچ وقت خطا در خطا نشد
اگر ز دیده فتد جای ساز داند در دل ۲۸ بمن بگو که گرامی کجا نمیگنجد
ازین اهلِ زمان صدقی نمی بینم گریزانم ۳۰ چرا باید کسی با اینچنین قوم آشنا باشد
با دور ویانِ دو دل مارا نباشد الفتی ۳۲ در عملِ ما جا کند هر کس که با یکدل بود
سخن کو کز سخنگو در جهان آثار میماند ۲۶ نخواهد ماند آثار از زبان گفتار میماند
پر فرصت اینکه وقتِ صبحدم گل بار میآرد شبی گر چوبِ خشک افتاده در گلزار میماند
نه من با خود نه با کارِ جهان سر گرمیی دارم بمنزل کی رسد آنکس که از رفتار میماند
مرا نشناختی من نیستم آنکس که میخواهی بصورت آدمی با آدمی بسیار میماند
بغیر از خود گرامی هیچ کس را بد نمیداند نظر بر عیبِ یاران گر کند بی یار میماند
ازین دیار ز کینِ منافقانِ حسود ۳۰ برون روم دگر اینجا نمیتوانم بود
درین گروه نه ذاتی نه اصل و بنیادی ز بی وجودی ما کس نمی نهند وجود
درین طلسم که پا می نهی حفیظ بگو ۲۳ که اسمِ اعظمت از دیو و دد نگه دارد
دریاکشیم و باده میسر نمیشود ۲۳ زین ساغر و سبو لبِ ما تر نمیشود
من این شرابِ تازهٔ نارس چشم تا رنگِ می چو خونِ کبوتر نمیشود
اهلیتی بکس نگذارد غرورِ جاه تا کس بدولتی نرسد خر نمیشود
بشنو که سرگذشتِ گرامی شنیدنیست رنگین حکایتیست مکرر نمیشود
از باغ میخانه مرا بادِ صبا برد ۲۳ خاکم ز کجا بود و نسیمم بکجا برد
صبا کی میتواند جا بزلفِ پر شکن گیرد ۲۵ مسافر هر کجا امنیتی بیند وطن گیرد
کلام از لذتِ گفتارِ آن شیرین سخن بالد ۲۵ سخن جان گیرد از معنی و معنی از سخن بالد
درخت میوه از باری که میآرد برومندست ۲۶ بمقدارِ سخن صاحب سخن بر خویشتن بالد

شود ظاهر قبولِ آدمی در صورت و معنی — نماید خوبتر هر کس که خوبی بیشتر دارد

ز سنجِ متاعِ خویش گران بسته ایم ما ۳۷ از ما کسی بقیمتی این نه نمیخرد

درویش با کلاه فقیر است سربلند — طاقی نمیخرد شد و افسر نمیخرد

چون منزلِ گشتیست جهان بر سرِ دریا ۳۷ بادی که وزد خانۂ ز بنیاد بلرزد

ای گرامی بتنگ و صلگان هیچ مگو ۳۸ رنجش آرد سخنِ راست گران میباشد

از کجا یار بعهد نازه و فنون میآید ۴۰ عقل برخیز ز پیشم که جنون میآید

نغمۂ آب و هوا توبۂ ما میشکنند ۴۰ چه توان کرد باین سلسله جنبانی چند

در یک مکان بسانِ درختانِ مختلف ۴۰ جمعیم یار چند بهم از دیارِ چند

بگردِ من نگردد بمنزدیکم نمیآید ۴۲ فریبی خورده جایی دل که از من دور میگردد

دران شهری که رسم آشنا پرسی نمیباشد ۴۲ غریبِ خاده خود تو گرت بیگانگی باید

ز نورِ جلوۂ شمع شب چراغِ این چمن روشن — نسیمِ صبح را بال و پرِ پروانگی باید

تا بکی این سازِ بی آهنگ را باید شنید ۴۴ ای مغنی نغمۂ سر کن بآهنگِ دگر

گل نشست از روی شوکت بر سرِ سلطنت — باغ را آرایشِ نو داد و او رنگ دگر

گاه در قهری و گاهی مهربانی میکنی ۴۵ دشمنی و دوستی با من بیک دستور دار

ای گرامی ماندۂ در ناشناساییِ بخت ۴۵ مدتی بس بختی وکارت همچنان خلعت و بس

می آشکار خورد و پرده دارِ راز مباش ۴۶ حریفِ توبۂ رندِ زمانه ساز مباش

زین کارها که بر سرم انداخت روزگار ۴۶ لرزم چو بید بر سرِ ناموس و ننگِ خویش

چو ابر جمع کن از بحرِ فیض پاشان باش ۴۵ اگر از من تو پریشان شوی پریشان باش

قبولِ طاعت و آمرزشِ گناه مخواه — ز هر عمل که پشیمان شوی پشیمان باش

بهشت اگر نبود دوست اختیار کنم ۴۹ بره ز قافله پس مانده نیست در اعراف

نوروز و سرِ سال نو و عید مبارک ۴۹ دورِ حرکاتِ مه و خورشید مبارک

بسیار دویدی پیِ هر کار گرامی ۵۰ بیحاصلی شد تگاپوی تو حاصل

گر کشی پیمانۂ تو جرعۂ باقی گزار ۴۷ دور از انصافست ساغر میکشی تا تم مکش

من زیک بازندگی چشم خود را باختم — کرد صد بازیچه با من چرخ مینا اختراع

نام بلند و شهرتِ نامِ بلند جو — تلخی مکن که سر که شود انگبینِ تو

برون شدم ز گلستان کسی ندید مرا ۵۱ که چون صبا ز کجا آمدم کجا رفتم

برای کارِ عشق از خود هنرها کرده ام پیدا ۵۲ نه از استاد تعلیمی نه پندی از پدر دارم

ز اد ضائی که ببینم چه خواهد شد خبر دارم ۵۲ که من پیش آمد احوال در پیشِ نظر دارم

ای گلشنی بچشمِ حقارت مرا مبین ۵۲ خارِ گلم چه شد که بگلخن فتاده ام

عیبم کنند گر هنری سر زند ز من ۵۴ هرگز بکارِ خویش ستایش نیافتم

شکر است خاکِ خواری بر سر نمیکنم ۵۴ چون باد خاک روبیِ هر در نمیکنم

با سرشک از دیده خونِ دل برون آورده ام ۵۴ آب دریا را بجواز راهِ دور آورده ام

در این بازار بیقدرم چو در بیع و بها افتم ۵۴ بنرخ گوهری باشم که در دستِ گدا افتم

نی فتوری در محبت نی فتوری در وفا ۵۵ نی خلاف و نی خطا بر خود قصور آورده ام

سبزه سر زند از خاکِ وجودم هیهات ۵۶ تخم ناکاشته حاصل ز زمین میخواهم

ما درین میکده با صدق و صفا میبودیم ۵۶ این همان بقعهٔ خیر است که ما میبودیم

ازان زمان که تو ما را ز دل برآوردی ۵۷ مسافریم بهر خاطری که میگذریم

هرگه از مهر و وفا حرفی بیادش میرسد ۵۷ درمیانِ آن سخن خود را بیادش میدهم

مراست عهدِ قدیمی بباغبان و بهار ۵۸ که تا بهار بود گل ز گلستان نبرم

گر پیر شدم دل بامیدِ تو جوانست ۵۸ آرایشِ باغم ز خزانی که ندارم

تا کی لاف ازین توبهٔ صاف زنم ۵۸ توبه ام بشکند از توبه اگر لاف زنم

کارِ عالم را برسمِ تازه میدادم نظام ۵۹ بخت اگر میداد دیک کارِ استقلالِ من

مو از سرِ گرامیِ شوریده کم نشد ۵۹ صد بار زیرِ تیغِ دو دستی گذشته ایم

مرا با خود صبا چون بو بگردان ۶۰ بهر سو در سراغِ او بگردان

مبین سوی حریفانِ دل آزار — ازین یارانِ بیدرد رو بگردان

باغبان سلطانِ باغ و گل سریرِ سلطنت ۶۱ هست بلبل نغمه سنج پایتختِ باغبان

باتمام پیشهٔ بازیگری افتاده کار ۶۱ واد کی یا بم و غلبازی شده هنر من
شاعر وصف روی تست بهار ۶۲ دزد مضمون حسن تست چمن
گرامی در بلا افتاد از مشکل پسندیها ۶۳ تو کار عالم آسان گیر و بر خود کار آسان
دیدیم ای گرامی غیر از تو دیگری نیست ۶۳ در روی کار امروز از مردمان دیرین
چو عیب خود هنر خود نمیتوانم گفت ۶۴ ز دیگران بشنو وصف من ز من مشنو
دنیا فناست کاوش بیحد چه فائده ۶۹ در کار بیمدار جهان کد چه فائده
حرفی کمی ز عذر بخواهی ز کس مگو ناخوش چو گفته شد ز خوشآمد چه فائده
اقبال بایدت که قوی باشد و بلند از عرض و طول و کوتهی قد چه فائده
نیکی و از نکوئی تو بس امید ہاست ۷۰ گر بد کنی بما بتو بی بد چه فائده
آتشم تیز است نزدیکم نمیآیند خلق ۷۰ خلوتی دارم مرا باشد باین خمکرا نه
در وجود آدمی هر عضو یک منشگریست ۷۰ دل چو استادی که باشد کار فرمای همه
غم ندارم گر غم عالم بمن رو آورد ۷۱ در دل تنگی که دارم میکشم جای همه
از سخن معنی رود چون کاوش آید در میان شعر ناموزون شود از دخل بیجای همه
غافل منشین راه غلط کردهٔ از دور ۷۲ مشکل که ازین بادیه آسان بدر آیی
چه خوش است با تو زمی گی نوای مستی ۷۳ من عجز و بینوایی تو و عشوہای مستی
خواهش اینست چه باشد که میسر گردد ۷۳ سر بی دردسری خاطر بی آزاری
مدار کار عالم باسر و کاریست با مردم ۷۴ چه خوش بودی نیفتادی کسی را باکسی کاری
نسخهٔ علم عاشقی خوانده ام از علوم دل ۷۴ جز دو کشی نکرده ام پیش ادیب مکتبی
آراستهٔ از انچه مدحت گویم ۷۸ برجسته تری ز شعر برجستهٔ من
ای چرخ همیشه با بدان دردی ۷۸ از خوبی ماست اینکه با ما تو بدی
چون وحشی رمیدهٔ ز آدم خوبان تو خوی بآدم نکنی دلو و ددی
در میکده روزم بقبول انجامید ۸۲ مستانه سماعم باصول انجامید
این توبهٔ بیمدار پر دیر کشید کوتاهی عیش من بطول انجامید

این مهروهی سپهر ز سود و زیان ۷۸ دارد نظر تربیتی برنادان

در دیدهٔ گاو نور بینایی نیست آدم نتوان شناخت با جسم کلان

بلبل بنواد گل بوارزانی ۸۰ ساغر بمی و می بسبو ارزانی

در باغ بسبزه لب جو ارزانی او با من و من بدرد او ارزانی

روی تو گلی کرد ربهاراست مدام ۸۲ نی آب روان نه باغبان میخواهد

سرچشمهٔ آب زندگی در کف تست ۸۳ در دست تو چوب خشک بار آرد گل

از مردم این زمان بسوراخ گریز ۸۳ با مور بگیر انس و با مار نشین

کجبازی روزگار امروزی نیست ۸۴ این قاعده از روز نخست است درست

صوفی بسماعم سرپایی نزدی ۸۱ زاهد بسرم سرردایی نزدی

ای پیر مغان چه شد که صد غمخانه خالی کردی بما صلایی نزدی

شکست رنگ بروی تو از نگاه که بود ۸۵ درین میان زکه سرزد خطا گناه که بود

هر گز غلط هم بدر دل نرسیدیم ۸۶ شد عمر درین راه و بمنزل نرسیدیم

نوید بخشش دلم خرمیست بنیادم ۸۶ مزاجدان بهاراست خاطر شادم

آن بوی بود که بوی در گل باشد ۸۶ آهنگ همان که صوت بلبل باشد

هر کس که خیال یار در دل انباشت ۸۶ راز دل خود نگاه نتواند داشت

بویرانی دل عشقی بخود غماز میخواهم ۸۶ جنونی بهر افشا کردن این راز میخواهم

ز کینهٔ دشمن اگر درپی شکست منست ۸۷ مرا چه غم چو دل دوستان بدست منست

ما نمیگوییم دائم بر مراد ما بساز ۸۷ یک زمانی صلح کن سالی بما در جنگ باش

خیال یار در اندیشه دارم ۸۸ تو پنداری پری در شیشه دارم

در ملامت پاره کردم کسوت هستی بتن ۸۹ دلق تزویر و ریا بر قد من چسبان نبود

برخود همه کار کرده ام سهل ۸۹ نی اهل شناسم و نه نا اهل

برنگ یار چمن تازه رو نمیآید ۸۹ که از گل طرب امسال بو نمیآید

مرا گردن بزلفی در کمند است ۸۹ بگرد خرمنم آتش بلند است

در ملامت پاره کردم کسوتِ هستی بتن ۸۹ دلقِ تزویر و ریا بر قدِ من چسپان نبود

هر سو سبزه و برگِ گل بادِ بهاران ۹۰ چون نامۂ یاران که رسانند به یاران

خدارا شکر در حالی که هستم ۹۱ بهم از پا ر و دستالی که هستم

خدا میخواهد فلک در کارِ ما در کار نیست ۹۱ آنچه با ما میکند دوران از و بسیار نیست

از عشق سود و زیانی که در جهان دیدم ۹۲ همین دست متاعم که رایگان دیدم

گرامی تو کجا و وصلِ جانا ۹۳ وصالِ یار اختر در گذر بود

چه چاره گر طرب از تو به ام گریزانست ۹۴ بفکر باده شوم کار تو به آسانست

جنس مرا گرمی بازار کار نیست ۹۴ چشم براهِ قافلهٔ هر دیار نیست

هر زمان فتنه از هر سرِ مویش پیداست ۹۴ آسمان پیچ بخود میخورد از گیسویش

آتش می خس نمیسوزد با آهن دشمنست ۹۵ دوستی با دوستان دارد به دشمن دشمنست

صوفیِ صدر نشین معتکفِ گوشهٔ طاق ۹۵ شیشهٔ می سببِ زندگیِ اهلِ نشاط

ما را بنیم غمزه ستمکش چه میکنی ۹۵ ای جانِ من بعربده خوش خوش چه میکنی

صبا بطوفِ مزارم گزار کن گاهی ۹۵ چرا که ما و تو از یک دیار همسفریم

غنیمت است بهارِ حیات و موسمِ گل ۹۶ کسی دوباره درین خاکدان نمی‌آید

ای فلک ما را ز عشرت دور بودن تا بکی ۹۶ شد تهی خمخانها مخمور بودن تا بکی

دنیا همه هیچ و کار دنیا همه هیچ ۹۷ بیحاصل و بیفائده سودا همه هیچ

خواهی ار بینی تماشا گاهِ این عبرت سرا ۹۷ گوشه بنشین و تاریخی بنه در پیشِ خویش

رو نمای گل چرانی چون چراغ آورده ایم ۹۸ ما چراغ دیر را امشب بباغ آورده ایم

در چمن فصلِ خزان میداشت ماتم بلبلی ۹۹ تا گلی میریخت میپاشید از هم بلبلی

از زبان حرفِ سبک بر گوشِ جان آید گران ۹۹ طبع را گفتارِ بیمعنی گران آید گران

راحتِ پهلوی خود را در زمین دانسته ام ۹۹ درد مندم عافیت را در همین دانسته ام

دورانِ دون نداند آدابِ پرورش را ۹۹ یا رب تمام گردان این چرخِ پیرورش را

ما را سرِ شکایتی از روزگار نیست ۹۹ دیوانه را بکردهٔ خود اختیار نیست

طلب اگر همه یک حباست باید داد ۱۰۰ چه وجه حق مسلمان چه سود قرض جهود

بما خطا نبود جرم بینهایتِ ما ۱۰۱ عنایت تو اگر میکند حمایتِ ما

آنکه خواهد دلِ ناشادِ مرا شاد کند ۱۰۱ کعبه ویران کند و بتکده آباد کند

من نمیخواهم که از من قصه مانده جهان ۱۰۲ ورنه من هم میتوانم کارِ صد فرهاد کرد

کاهشِ جان بود آمیزشِ ابنای زمان ۱۰۲ خوب فهمیده ام آسایشِ تنهایی را

از خجلتی که دید مرا عذر خواه کرد ۱۰۲ من چون بروی یار توانم نگاه کرد

خود را هلاکِ دیدنِ روی نکو مکن ۱۰۳ چیزی که دلفریب بود آرزو مکن

همه خود پسند و خود بین بکمالِ خودنمایی ۱۰۳ بچنین گروه خود را ستم است آشنایی

هر چیز که خواهی ز دلم میسازی ۱۰۳ در دست تو دل طلای دست افشار است

چون دید در کمالِ محبت نیازِ من ۱۰۴ از من هزار ناز کشد دلنوازِ من

می اندر دل شیشه ز انسان بود ۱۰۵ چو آتش که در سنگ پنهان بود

غم درین قحطِ طرب پشت و پناهم گشته است ۱۰۶ سنگِ راهم بود اکنون خضرِ راهم گشته است

(۲۴)، از وصل دوایی کن دردِ نگرانی (یای معروف)، را ۷، تو به از نظاره نتوان داد چشمِ پاک را ۹، باشد کریا بداز تو دوا دردمندِ ما ۱۰، این سرنوشتِ من خطِ آزادیِ منست ۱۶، دمساز درون صاف که دیدم دمِ آبست ۱۷، شادیِ عید و مبارکبادیِ نوروز نیست ۱۸، حرفِ ناشایسته کم از ناوکِ دلدوز نیست، مرغِ ناز و عشوه دست آموزِ استغنای اوست ۲۱، نشود دردِ من از حامد و محمود علاج ۲۴، هرگز ندید بختِ مراد و ستکام صلح ۲۵، فروتن باش بعجز و نامرادی پیشه خود کن ۲۸، تقویتِ دل بیشتر از غیرتِ دین شد ۳۱، خاطرِ خود را تسلی ساختن مشکل بود ۳۲، بمعجز شعر این جادو بگردان ۳۰، قبولِ عامه مردودانِ رحمت را نمیزیبد ۳۴، تو گر اهل دلی خود کی روا داری کرتن بالد ۳۶، جان کنندم بدید چو یار آمده از سفر ۳۹، این عاملانِ پاک وجود از سرِ حساب ۴۰، بخت خود را نیل بر رخسار میباید کشید ۴۲، کی کند سرخیلیِ این قوم سرهنگِ دگر ۴۴، بست حسرت بر سرِ زنگارِ دل زنگِ دگر، حواله میکنم این ماجرا بوقتِ حضور، مقبولِ اهلِ دل شو منظورِ چشمِ تر باش ۴۷، ای دل بتو بالیدنِ امید مبارک ۴۷، دوای بستن خواب و فسون بستنِ چشم ۵۵، بیدلم چندان که گویا صاحبِ دل نیستم ۵۸، حرمتِ تقوی برد شیخ با این کیش دفش ۵۹، بتو تحویل کنم باقی جمع سنوات ۱۹، از معجزِ شراب باصحاب گفتنیست ۲۲، بخاطرت چه رسیده بگو بخاطرِ من ۶۰، منشین تختِ

سلیمان مدد از باد جو ۹۴، آدم بشناس قدر آدم بشناس ۸۰، پاک شیم چو کوہ در دامن ۹۲، جز دوکشی نکردہ ام پیش ادیب مکتبی ۴۷، اگر عنایت مولیت در رعایت ما ۲، رشتۂ جان بگسلد گر بگسلم پیوند ما ۹۱، ختم شد حرف محبت بر محمد صلوات ۹۹ پنجۂ رستم بتاب دشت حاتم (قافیہ، مفتوح التا) ۴۹، زبیر شدی چو سایہ در پس دیوار میماند ۲۶، دنیا مکان و مسکن و ماوای ما نبود ۲۹، نہ فکر دخل پدر دارد و نہ خرج پسر ۹۸، ہمین کہ آب روان خفتہ آسیا خفتہ است ۱۴، ما ہم ندہند رد عالم گرملی ۸۵، بر ما ریک نظارہ ز رویت نقاب را ۹، خون ناحق ہیزم گردن ۹۲، پارہ پارہ خون در دون لخت لخت باغبان ۶۱، بدرد ما ثم ایام سازگار آمد ۲۰، سرو چمان گل چمن آرای ما نبود ۲۹، از نرد عشقبازی وادی نیافتیم ۱۸، سازش عشق مجنون سبب آزادیست ۲۰، ناز و نگہ اوست بہم ساختہ چند ۱۴، بساز کار من ای کارساز بندہ نواز ۴۵، د ترازوی وفا ما را بسنگ کم کش ۴۷، تو نور چشمی از پیش چشم دور مشو (خطاب معشوق) ۵۵، ز بہر خندم دیدہ پنداری فراغت میکنم ۵۷، خوش مژدہ رساندی ای مرغ خوشخبر باش ۴۷۔

(۲۵) ایوان خیال ۱۷، اندیشہ مند ۱۲، امن امان (کذا) ۳۷، ابنای دہر ۸، ابنای زمان ۳۲، افسوس خوردن ۹۴، آئینۂ فولاد ۹۴، ارباب سرور ۵۵، ارباب عزت ۳۵، اسب چوبین ۹۳، احرام بستن ۴۳، استادگان پایتخت ۹۱، آرامگاہ ۲، آفت کشیدن ۴۲ ــــ بادۂ گلنار ۲، از لب خود بوس میخواہم ۹۴، بزم حضور ۵۵، بستہ زبان ۸، بہانہ جو ۲۵ ــــ پیش بینی ۱۰، پرکار ۴۳، پراثری ۴، پیچش زلف ۳۸، پاکیزہ نہاد ۱۷، پاک عیار ۸۰ ــــ تقویت (ی مشدد) ۱۰۷، تنگ شراب ۳۲، ترش رو ۱۱، ترش قافیہ خوش ۱۴، تیرہ روز ۹ ــــ ثمین ۴۱ ــــ جامہ زیبی ۲۱، جہانیان ۲۴ ــــ حراف ۴۹، حرف زدن ۵، حصن حصین ۵۳، بزم حضور ۵۵، حرف غرض ۵۶، حلوا پختن ۹۳ ــــ خجالت کشیدن ۴، خار خار ۴۳، خط بغداد ۹۴، خط بیزاری ۵۶، خرد پیش بین ۹۵، خیرہ خیرہ نگریستن ۵۷، خوش خلق ۹۸، خندہ آورد ۸۹، خیرہ چشم ۲۲، خاصیت (بی تشدید) ۹۲، (باتشدید) ۹۷ ــــ دلباختہ ۴۱، با کسی در موا سا بودن ۲۶، در جواب دم کشش ۴۶، درماندۂ جواب ۳۹، در ثمین ۴۱، دامگاہ ۸۲، دیدۂ کم بین ۷۲، دورۂ قمری ۳، دلک (دل ک) ۷۹، دون ہمت ۴۵، دریدہ دہن ۹۲، دگرمی ۳۰ ــــ رہگذری ۳، ریزش ہمت ۵۳، رزق فراخ ۲۶، راز سر بمہر ۲۲، راہ آورد ۶۱، روی سخت ۶۰، رہ اندر خلوت دل دادن، ورق ۹ زندانیان ۸۵، زرصاف ۷۷، زبان آورد ۹ ــــ ستیزہ گر ۲۵، گل سوری ۳۹، سبکروح ۵، ستم آباد ۹۴ ــــ شرح حال ۴۱، شوخ چشمی ۳۰، شیرین حرکات ۱۹، شرم وحیا ۳۱، شادابی طبیعت ۵۷ ــــ صیدگاہ ۴۷، صاحب دسکون با، نظری ۳، صومعہ دار ۹، با ہر کس صلح کل کردن ۲۵ ــــ طرب افروز ۳۸، طرب انگیز ۹۴،

طرب فزا ۵۰، طغیان کردنِ جنون ۲۳ ـــــ ظلمتسرا ۲۹ ـــــ عیشِ دو جہانی (بیای معروف) ۷، عذر لنگ ۴۹،
عشق و عاشقی ۳۹، عملِ ناتمام ۱۹، عبرت از حالِ کسی گرفتن ۳۵ ـــــ غم آلود ۱۱ ـــــ فتنۂ آخر (رساکن) زمان ۹۸۔
قد (بتشدید) وقامت ۳۵، قد (بتشدید) و بالا ۱۷ ـــــ کوچ کردن ۶۹، کدورتمند ۱۱، کمفرصتی ۷۷، گوشش
کرخت ۱۱ ـــــ گشاده پیشانی ۷۷ ـــــ لبانِ خندہ آلود ۸۹ ـــــ محفل آرا ۷۰، مہرگیا ۴۰، مہرگسل ۸۲، مہرافروز
۸، محنت سرای دہر ۵۲، مقامات مخالف ۲۴ ـــــ ناتوان بین ۴۷، نزبادۂ اشعاری چند ۴۳، نو دولت ۹۳،
جوانان نکتہ گر ۵۳، نافہمیدگی ۱، نعلین از پا بیرون کشیدن ۴، نغمۂ داؤد ۲۴، عالم را نظام بخشیدن ۷۹ ـــــ
نظربازی ۸، ہمخانگی ۴۲ ـــــ دلبر یغمایی ۷۲۔

●●

شاہانِ اودھ

کا

علمی و ادبی ذوق

پروفیسر سید مسعود حسن رضوی ادیب

ایم۔ اے

لکھنؤ

سید مسعود حسن رضوی ادیب

شاہانِ اودھ کا علمی و ادبی ذوق

تمہید

پیشِ نظر مقالے میں شاہانِ اودھ کی علمی استعداد، اُن کے علمی اور ادبی کارنامے، عالموں، ادیبوں اور شاعروں کی سرپرستی، ان کے علمی اور تعلیمی ادارے، ان کے دربار سے وابستہ اور ان کی سرکار میں ملازم اُدبا اور شعراء ـــــ راقم کو ان سب کا تعارف مدنظر تھا، مگر مجھے اعتراف ہے کہ یہ مقصد خاطر خواہ طور پر حاصل نہیں ہو سکا۔ شاہانِ اودھ کی حکمرانی کچھ کم ڈیڑھ سو برس قائم رہی۔ اس طویل مدت کا ہمہ جہتی جائزہ جس تلاش و تجسس کا متقاضی تھا اس کا حق ادا نہیں ہو سکا۔ اس صورتِ حال کی ذمہ داری کچھ مقالے کی تنگ دامنی اور زیادہ تر میری کم فرصتی پر ہے۔

اس مقالے کی ترتیب میں اُن کثیر التعداد یادداشتوں پر قناعت کی گئی ہے، جو میں سالہا سال کی مدت میں دورانِ مطالعہ میں لکھتا رہا تھا۔ اِن یادداشتوں میں جو پیشِ نظر موضوع سے متعلق تھیں، ان کو اس طرح مرتب کر دیا ہے کہ ہر فرمانروا کا نام لکھ کر اس کے ماتحت وہ یادداشتیں ماخذوں کے حوالے کے ساتھ درج کر دی ہیں، جن کا تعلق اُس کی ذات یا اُس کے عہد سے تھا۔ اُمید ہے کہ ان منتشر یادداشتوں سے کچھ نئی چیزیں سامنے آجائیں گی اور اودھ کی علمی و ادبی تاریخ کے لیے کچھ نیا مواد مل جائیگا۔

یہ یادداشتیں کئی سال کی مدت میں وقتاً فوقتاً لکھی جاتی رہی تھیں۔ اس وجہ سے ان میں ایک طرح کی نامطابقت نظر آئیگی، مثلاً جن اشخاص کا اِن میں ذکر ہے، ان میں سے بعض کے لیے افعال وغیرہ بصیغۂ واحد لائے ہیں، بعض کے لیے بصیغۂ جمع۔ یادداشتوں کو ترتیب دیتے وقت اس کا احساس ہوا۔ لیکن تمام افعال میں مطابقت پیدا کرنے کے لیے وقت ضائع کرنا بے ضرورت معلوم ہوا۔ صرف اتنا کہہ دینا کافی ہے کہ

نہ واحد افعال سے کسی کی تحقیر مقصود ہے، نہ جمع افعال سے کسی کی تکریم مطلوب ہے۔
پیشِ نظر موضوع کے بارے میں جہاں کہیں جو کچھ لکھا گیا ہے اور میرے علم میں آیا ہے، وہ اس مقالے میں بے کم و کاست پیش کر دیا گیا ہے۔ اس کے صحیح یا غلط، معتبر یا نامعتبر ہونے سے بحث نہیں کی گئی ہے۔
برہان الملک سعادت خاں سے سلطانِ عالم واجد علی شاہ تک اودھ کے گیارہ فرمانرواؤں میں سے پہلے چھ نواب وزیر کہلاتے تھے، اور آخری پانچ بادشاہ۔ نواب وزیر بھی صرف نام کے وزیر تھے اور ان کی وزارت کو مستند قرار دینے کے لیے بادشاہِ دہلی کی طرف سے قلمدانِ وزارت آتا تھا۔ لیکن حقیقت میں وہ سب خود مختار حکمران تھے۔ اس لیے وہ بھی شاہانِ اودھ میں شمار کیے جاتے ہیں۔

"برہان الملک سعادت خان، بانی سلطنت اودھ"

(۱۱۳۴ — ۱۱۵۱ھ = ۱۷۲۲ — ۱۷۳۹ء)

سلطنت اودھ کے بانی برہان الملک نواب سعادت خاں کو نئی سلطنت کے استقلال و استحکام، مخالفوں کی سرکوبی اور رقیبوں کے استیصال میں اس قدر منہمک رہنا پڑا کہ علمی مشغلوں کے لیے فرصت نہ ملی۔ مگر طبیعت موزوں تھی، کبھی کبھی شعر بھی کہتے تھے۔ ان کا اصلی نام محمد امین تھا اور امین تخلص کرتے تھے۔ بھگوان داس ہندی لکھنوی نے سفینۂ ہندی میں ان کے چند شعر نقل کیے ہیں۔ لیکن اس کا قلمی نسخہ، جو میں نے دیکھا ہے، اس میں ان شعروں کی جگہ خالی ہے۔ میر عبدالعلی طالع نے اپنی ایک غزل کے حسبِ ذیل مقطع میں ان کے ایک مصرعے کو تضمین کیا ہے[1]:

طالع ایں مصرعۂ نواب دل از دستم برد   "دل غم گیں بہ کسے دادہ ام و یادم نیست"

برہان الملک سپاہی آدمی تھے۔ باقاعدہ شاعر تو نہ تھے، مگر کبھی کبھی سپاہیانہ شعر کہتے تھے

ز کدام رہ بیایم کہ بچشم تو در آیم   کہ بگرد چشم مستت ہمہ نیزۂ سپاہ ست[2]

شیخ عبدالرضا متین اصلاً عرب تھے، لیکن اصفہان میں پیدا ہوئے۔ وہاں کے اکثر شعرا سے صحبت رہی۔ محمد شاہ کے ابتدائے جلوس میں شاہجہان آباد آئے اور شاعری کا ہنگامہ برپا کیا۔ اُن میں اور میر محمد افضل ثابت میں نوک جھونک چلتی رہی۔ تھوڑی مدت دہلی میں رہ کر اودھ کی طرف چلے گئے اور برہان الملک نواب

۱۔ عماد السعادت مطبع نولکشور: ۳۰

۲۔ ریاض الشعرا از واآلہ داغستانی (قلمی)؛ نتائج الافکار: ۵۸

سعادت خاں کی ملازمت اختیار کر کے بڑی عزت سے رہنے لگے[۳]

میر عبدالعلی طالع کا وطن شیراز تھا، لیکن دہلی میں پیدا ہوئے تھے۔ اپنے عہد کے مشہور شعرا شیخ حسین شہرت، میرزا محمد افضل ثابت اور شیخ عبدالرضا متین وغیرہ کے ساتھیوں میں تھے۔ بہت مدت تک برہان الملک کی رفاقت میں رہے اور اودھ میں انتقال کیا۔ شاعری کے فن میں اپنے چچا میر سید محمد ثاقب کے شاگرد تھے۔ مؤلف تذکرہ بے نظیر طالع کو سبزواری کہتا ہے[۴]۔

سید محمد فدائی ایران کے شہر ہمدان کے رہنے والے تھے۔ برہان الملک کی ملازمت میں ہندوستان آگئے تھے[۵]۔

آغا عبدالعلی تحسین مرزا داراب بیگ جویا کے نواسے تھے۔ آبائی وطن شہر رے تھا۔ حسنِ خلق کے لیے اپنے عہد میں مشہور تھے۔ جب برہان الملک اودھ کے ناظم ہوئے، تو یہ ان کے ملازموں میں شامل ہو گئے[۶]۔

سید جعفر زنبیر پوری روحی تخلص گوشہ نشین اور متوکل شخص تھا۔ برہان الملک کے عہد میں لکھنؤ میں مقیم تھا۔ اُس نے ۱۱۵۴ھ میں انتقال کیا[۷]۔

نواب ابوالمنصور خاں صفدر جنگ

(۱۱۵۱ – ۱۱۶۷ھ = ۱۷۳۹ – ۱۷۵۴ء)

برہان الملک کے جانشین نواب ابوالمنصور خاں صفدر جنگ کا زیادہ وقت میدانِ جنگ میں گزرا، مگر متعدد شاعر اُن کے دربار میں نظر آتے ہیں۔

مرزا باقر حقیر شرفائے اصفہان سے تھا۔ احمد شاہ بادشاہ کے عہد میں ہندوستان آیا اور وزیر الممالک صفدر جنگ کے ملازموں میں شامل ہو گیا۔ جب شعر کے فن سے رغبت ہوئی، تو اُستادوں کے دیوان جمع کر کے اُن کے مطالعے میں مشغول ہو گیا اور موزونیتِ طبع سے خود شعر کہنے لگا۔ میر شمس الدین فقیر عباسی دہلوی سے اصلاح لیتا تھا؛ انھیں نے اس کا تخلص حقیر قرار دیا تھا[۸]۔

میر فیض علی نصیری دہلی کا باشندہ اور محمد افضل ثابت کا شاگرد تھا۔ نواب صفدر جنگ کے ملازموں میں داخل ہو گیا اور اُن کی مدح میں قصیدے کہتا رہا۔ ایک دفعہ مدح کے صلے میں اس کو پانچ ہزار روپے ملے[۹]۔

۳۔ سفینۂ ہندی (قلمی)؛ تذکرۂ بے نظیر: ۱۱۹؛ نتائج الافکار: ۶۶۵ – ۶۶۶ ۴۔ تذکرۂ بے نظیر: ۸۶؛ سفینۂ ہندی (قلمی)

۵۔ سفینۂ ہندی (قلمی) ۶۔ سفینۂ ہندی (قلمی)

۷۔ تذکرۂ بے نظیر: ۶۸ ۸۔ سفینۂ ہندی (قلمی) ۹۔ سفینۂ ہندی (قلمی)

میرزا ابو علی ہاتف، میرزا اسمٰعیل ایما کا نواسہ تھا۔ بچپن میں اپنے والد کے ساتھ اصفہان سے دلی چلا آیا۔ سن تمیز کو پہنچنے پر شعر و شاعری کا شوق ہوا۔ ابتدا میں میر محمد افضل ثابت سے اصلاح لی۔ پھر مشق سخن میر شمس الدین فقیر کی خدمت میں کی۔ ہاتف تخلص اُستاد کا بخشا ہوا ہے۔ وہ ایک مدت تک نواب صفدر جنگ کی رفاقت میں رہ کر دہلی سے لکھنؤ چلا آیا اور نواب آصف الدولہ کی سرکار میں ملازم ہوگیا۔ شعر و سخن میں بہت سلیقہ ور تھا۔[10]

رائے بشنا تھ سنگھ بیدار دہلوی تاریخ گوئی میں بے نظیر تھا۔ اُس نے شجاع الدولہ کی تاریخ ولادت کہی تھی:

به دولت خانهٔ نواب منصور برآمد آفتاب از مطلع نور

نواب صفدر جنگ نے اس کے صلے میں پانچ ہزار روپے دیے۔ مگر اس نے عالی ہمتی سے قبول نہ کیے۔ اس نے شجاع الدولہ کی وفات کی تاریخ بھی ایک عدد کے تعمیے کے ساتھ کہی جس کی آخری بیت یہ ہے:

ہاتف از روے الم سالش گفت مہر پنہاں بزمیں شد ہیہات[11]

میر اسمٰعیل قربان نواب صفدر جنگ کے ملازموں میں تھا۔[12]

مہندی خان مہندی نواب خانزادہ خان ابن سربلند خان تونی کا فرزند تھا۔ نواب ابوالمنصور خان کے ساتھ دہلی سے لکھنؤ آیا اور کمالِ توقیر و احترام کے ساتھ بسر کرتا رہا۔ شعر خوب کہتا تھا۔[13]

میرزا عظیما اکسیر محمد شاہ بادشاہ کے عہد میں ایران سے شاہجہان آباد آیا اور نواب صفدر جنگ کی خدمت میں رہا۔ نواب اُس کی بڑی عزت و حرمت کرتے تھے۔ وہ علمِ تصویر میں بے نظیر اور سخنوری میں یگانۂ روزگار تھا۔ مثنوی 'شاہد و مشہود' نظم کر کے اس کو مصوّر کیا تھا۔ اس کا دیوان جمیع اقسامِ شعر میں تیس ہزار بیت کے قریب تھا۔ کہتے ہیں کہ ایک دن اُس نے اپنی تصویر ایک لاغر گھوڑے کی پیٹھ پر سوار ایک ریشمی پارچے پر کھینچ کر نواب صفدر جنگ کو پیش کی۔ نواب نے فرمایا کہ یہ تصویر تمہاری ہے؟ اس نے عرض کیا کہ یہ گھوڑا بھی میرا ہے۔ اس نے اپنے کو بہت جسیم اور گھوڑے کو بہت لاغر بنایا تھا۔ نواب ہنسے اور اس کی فراست پر تحسین فرمائی اور اسی وقت خاص اپنی سواری کا گھوڑا طلائی ساز کے ساتھ اس کو بخش دیا اور پانچ ہزار روپیہ انعام دیا۔ میرزا فاخر مکین اس سے مشورۂ سخن کرتے تھے۔[14]

۱۰۔ نتائج الافکار: ۷۸۶، ۷۸۵؛ سفینۂ ہندی (قلمی) ۱۱۔ سفینۂ ہندی (قلمی)

۱۲۔ سفینۂ ہندی (قلمی) ۱۳۔ سفینۂ ہندی (قلمی) ۱۴۔ سفینۂ ہندی (قلمی)

سید غلام نبی محبؔ سید مصطفےٰ کے چھوٹے بیٹے جوانِ صاحبِ سیف و قلم تھے۔ نواب صفدر جنگ کی ملازمت میں تھے۔ جب نواب نے تیسری مرتبہ افغانوں پر لشکر کشی کی، تو یہ بھی ساتھ تھے۔ اُسی جنگ کے زمانے میں بندوق کی گولی سے زخمی ہو کر انتقال کیا۔ میر آزاد بلگرامی نے تاریخ کہی:

در فنِ سخن بلند تقریر محبؔ — در معرکہ آبروئے شمشیر محبؔ

تاریخ وفاتِ اُو ز دل پرسیدم — فرمود بہشت محفلِ میر محبؔ[۱۵]
(۱۱۶۵ھ)

ایک دن صفدر جنگ اپنی وزارت کے زمانے میں اُس چھتے میں پہنچے، جو نکھبود کہلاتا تھا، اور ساہر کا پانی اُس چھتے پر سے گزر کر قلعے میں جاتا تھا۔ وہاں نواب نے کسی خاص وجہ سے گھوڑا روک دیا۔ مرزا غنیما اکثیر اصفہانی اُن کے ساتھ تھا۔ اس سے فرمایا کہ اپنا کوئی شعر پڑھو۔ اُس نے حسبِ حال فی البدیہہ یہ شعر پڑھا:

قدِ خمیدہ ستِ رہِ گریہ ام نہ شد — ایں آب رفتہ رفتہ ز بالائے پل گزشت

صفدر جنگ بہت خوش ہوئے، پانچ ہزار روپے اور ایک ترکی گھوڑا مع سازِ تکلف عطا کیا۔[۱۶]

میرزا مجید اشوشتری اپنے وطن سے ہندستان آیا اور نواب صفدر جنگ کی سرکار سے وابستہ ہو گیا۔ نواب اُس کے حال پر بہت مہربانی فرماتے تھے۔ اُس کی طبیعت ہزل کی طرف زیادہ مائل تھی۔ وہ یہاں سے روپیہ جمع کر کے اپنے وطن واپس گیا۔[۱۷]

میرزا محمد علی عارفؔ تہرانی ایک عالی خاندان شاعر نادرشاہ کا ملازم تھا اور اس کا شاہنامہ لکھنے پر مامور تھا۔ نادر شاہ کے ساتھ ہندستان آیا اور ایک مدت تک نواب صفدر جنگ کے پاس رہا۔ نواب اور دیگر امرا اس کی بہت خاطر کرتے تھے۔ امیر خان انجام نے ایک قصیدے کے صلے میں اس کو بارہ ہزار روپے انعام میں دیے۔ احمد خان ابدالی نے ۱۱۶۱ھ میں ہندستان پر حملہ کیا۔ نواب صفدر جنگ نے سرہند کے جوار میں اس کو شکست دی اور احمد شاہ بادشاہ نے ان کو وزارت کا منصب عطا کیا۔ عارفؔ نے اس جنگ کے حالات نظم کیے۔ لیکن اس میں سید صلابت خان کی ہجو کر دی۔ یہ بات صفدر جنگ کو ناگوار ہوئی اور اُنھوں نے عارف سے کہا کہ اگر تم نے سید کی ہجو نہ کی ہوتی تو میں تم کو ایک لاکھ روپیہ صلہ دیتا۔[۱۸]

میر عبد الجلیل بلگرامی کے بھانجے میر غلام نبی عربی، فارسی، ہندی ——— تینوں زبانوں کے عالم اور شاعر اور

۱۵۔ مفتاح التواریخ: ۳۳۳ — ۱۶۔ تاریخ اودھ ۱: ۳۹۸

۱۷۔ تذکرۂ حسینی: ۳۲۸ - ۳۲۹ — ۱۸۔ تذکرۂ بے نظیر: ۹۶

موسیقی اور تیر اندازی کے ماہر نواب صفدر جنگ کی سرکار میں ملازم تھے۔ اُن کی ہندی تصنیف جو چودہ سو دوہوں پر مشتمل تھی، بہت مشہور تھی۔ انھوں نے زبانِ ریختہ میں نائکا بھید بھی تصنیف کیا تھا۔ اُن کے فارسی اشعار بھی بہت ہیں۔ انھوں نے صفدر جنگ کے ساتھ افغانوں کی جنگ میں شرکت کی اور اسی جنگ میں مارے گئے۔
مؤلف تذکرۂ حسینی نے ان کی وفات پر ایک قطعۂ تاریخ کہا جس کا آخری شعر ہے :

سالِ شہادت دلِ حسرت زدہ گفت کجا آہ غلام نبی[19]
(۱۱۶۳)

میر غلام نبی بلگرامی فارسی اور ہندی کے نامور شاعر اور موسیقی اور سازِ ہندی میں ماہرِ کامل تھے۔ فارسی میں نبی اور ہندی میں رس لین تخلص کرتے تھے۔ مرزا مظہر ہندی شاعری میں ان کے شاگرد تھے۔ ہندی میں ان کی کئی تصنیفیں ہیں، جن میں 'انگ درپن' بالخصوص قابلِ ذکر ہے۔ آخر میں نواب صفدر جنگ کے رفقا و متوسلین میں شامل ہو گئے تھے۔ افغانوں کی جنگ میں ۲۲ شوال ۱۱۶۳ھ کو مارے گئے۔[20]
شیخ عبدالرضا متین نے برہان الملک کی وفات کے بعد نواب صفدر جنگ کی رفاقت اختیار کی۔ نواب نے چند گاؤں مددِ معاش کے لیے عنایت کیے، جن کے محاصل سے وہ فارغ البالی کی زندگی بسر کرتے تھے۔ وہ کچھ مدت دہلی میں رہ کر بالآخر لکھنؤ میں مقیم ہو گئے اور شاعری کا ہنگامہ گرم کرتے رہے۔ ہر پنجشنبے کو آخر وقت مشاعرہ کرتے تھے۔ لکھنؤ کے تمام شاعر اس بزم میں جمع ہوتے تھے۔ عجب دلخواہ صحبت ہوتی تھی۔[21]

نواب شجاع الدولہ (۱۱۶۷ - ۱۱۸۸ھ = ۱۷۵۴ - ۱۷۷۵ء)

نواب شجاع الدولہ کا بہت سا وقت انگریزوں اور روہیلوں سے جنگ کرنے میں گزرا، مگر وہ شعر و ادب کی سرپرستی کرتے رہے۔ ان کے عہد میں فارسی اور اردو کے متعدد ممتاز شاعر دہلی سے فیض آباد چلے آئے۔ ان میں خان آرزو، میر قمرالدین منت، میرزا سودا، میر ضاحک، میر حسن اور میر سوز خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں۔ "شعرا بھی جتنے اِس شہر (لکھنؤ) میں ہیں کیا فارسی گو کیا ریختہ گو، کہیں نہیں۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ بعد برہم ہونے شاہجہان آباد کے اکثر غریب امیر میرزایانِ ہندستان سے نواب صفدر جنگ و شجاع الدولہ بہادر کے عہد میں آکر اس شہر میں بسکونت دائمی ساکن ہوئے۔ پس شہر تو عبارت اشخاص سے ہے۔ یہی دلی ہو گیا۔"[22]

۱۹- تذکرۂ حسینی: ۲۳۲-۲۳۳؛ نتائج الافکار: ۵۲۰ ۲۰- حیاتِ جلیل، ۲: ۴۹؛ نیز ص ۴۸ (حاشیہ ۳۶)

۲۱- سفینۂ ہندی (قلمی)؛ و خزانۂ عامرہ: ۴۲۶؛ و تذکرۂ بے نظیر: ۱۱۹؛ نتائج الافکار: ۲۶۵ - ۲۶۶

۲۲- آرائشِ محفل از میر شیر علی افسوس

- نواب شجاع الدولہ کی قدردانی و فیاضی نے سارے ہندوستان کے موسیقی دانوں کو اودھ کی سرزمین پر لاکے اکٹھا کر دیا[۲۳]
جنگلی کشور شرفت نکتہ دانی، لطیفہ گوئی، خوش معاشی اور یار باشی میں مشہور تھا۔ ناظم بنگالہ کا وکیل ہو کر دہلی میں مقیم تھا۔ محمد شاہ کے مزاج میں اتنا دخل پیدا کر لیا تھا کہ دہلی کے بڑے بڑے معزز لوگ اس سے حسد کرنے لگے تھے۔ اپنے لڑکے کی شادی میں کثیر روپیہ صرف کیا اور بڑا نام کیا۔ دہلی کی خرابی کے بعد لکھنؤ آکر نواب شجاع الدولہ کی خدمت میں ملازم ہو گیا۔ نواب اس کی بہت عزت کرتے تھے۔ کچھ دن کے بعد وہ یہاں سے دل برداشتہ ہو کر فرخ آباد چلا گیا۔ اس کی سواری کے ہاتھی نے ایک دفعہ اس کے سوار ہوتے وقت اس کو ہلاک کر دیا۔[۲۴]

اشرف علی فغاں: احمد شاہ بادشاہ کا کوکہ تھا۔ جب بادشاہ قید ہو گیا، تو اس نے اودھ میں آکر شجاع الدولہ کی ملازمت کر لی۔ چند سال کے بعد بنگالے چلا گیا اور وہاں راجہ شتاب رائے کا رفیق ہو گیا۔ ہندی اور فارسی دونوں زبانوں میں شعر کہتا تھا۔[۲۵]

میر محمدی عزت۔ سید بزرگوار، نیک ذات اور خوش صفات تھا۔ جدۃ الملک اسد خان وزیر عالمگیر اس کے دادا کا مرید تھا۔ وہ خود تارک الدنیا نہیں تھا۔ دہلی سے لکھنؤ آیا اور نواب شجاع الدولہ کی خدمت میں رہا۔ نواب اس کی بڑی عزت اور توقیر کرتے تھے۔[۲۶]

راجہ رائے سبحان مل مغنی، راجہ دیال امتیاز کا بڑا بھائی تھا۔ راجہ کی زندگی میں نواحِ شاہ جہان آباد کے چند مقامات کا انتظام کرتا تھا۔ آخر میں نواب شجاع الدولہ کے لشکر میں زندگی بسر کرتا تھا۔ انشا پردازی میں بڑی دست گاہ رکھتا تھا۔ نہایت دل چسپ اور رنگین عبارت لکھتا تھا۔[۲۷]

شیخ غلام احمد منشی دادری نواحِ دہلی میں پیدا ہوا۔ علومِ رسمی دہلی میں حاصل کیے اور شاعری میں میرزا مظہر کا شاگرد ہو گیا۔ ہندی اور فارسی اشعار بہت کہے اور شعرا کی صحبت میں عمر گزاری۔ کچھ دن راجہ دیبی دت کا منشی اور نائب جاگیر رہا۔ راجہ اس کی بہت عزت کرتا تھا۔ دہلی کی خرابی کے بعد لکھنؤ آیا اور اپنے بھائیوں اور عزیزوں میں سے چالیس پچاس سوار ساتھ لے کر شیخ محمد احسان کے رسالے میں نواب شجاع الدولہ کی سرکار میں ملازم ہو گیا۔ نواب کی وفات کے بعد دہلی چلا گیا اور نجف قلی خان سے ملاقات کر کے ایک دو موضعے جاگیر حاصل کی۔ تذکرۂ گلشنِ سخن میں منشی کا نام غلام محمد بتایا گیا ہے۔[۲۸]

۲۳۔ گزشتہ لکھنؤ: ۱۶۶ ۲۴۔ سفینۂ ہندی (قلمی)، ۲۵۔ سفینۂ ہندی (قلمی)، ؛ نتائج الافکار: ۷۹؛

۲۶۔ سفینۂ ہندی (قلمی)، ۲۷۔ سفینۂ ہندی (قلمی)، ۲۸۔ سفینۂ ہندی (قلمی)،

میرزا بچو ذرّہ کا نام محمد سمیع تھا اور حکیم محمد شفیع اکبرآبادی کا فرزند تھا۔ باپ اور بیٹا دونوں نواب شجاع الدولہ کی سرکار میں عزت و وقار کے ساتھ بسر کرتے تھے۔ وہ خود لکھنؤ میں پیدا ہوا۔ طب میں کامل دستگاہ رکھتا تھا اور علوم رسمی سے باخبر تھا۔ شاعری میں میر شمس الدین فقیر عباسی سے اصلاح لیتا تھا۔ مختلف اصناف میں شعر کہے اور خوب کہے۔ اِس کا دیوان دو تین ہزار شعروں پر مشتمل تھا۔ شجاع الدولہ کی وفات کے بعد وہ اپنے متعلقین کے ساتھ کربلائے معلیٰ گیا اور وہیں انتقال کیا۔[۲۹]

میر عنایت بیگ ستاکن کا وطن دہلی تھا۔ احمد شاہ ابدالی کے ہنگامے کے بعد لکھنؤ چلا آیا اور نواب شجاع الدولہ کے ملازموں میں شامل ہوگیا۔ کچھ دن بعد دنیا سے دل برداشتہ ہوکر بنارس پہنچا اور شاہ نذر علی قلندر کا مرید ہوگیا۔ اس کے بعد عظیم آباد گیا اور درویشانہ زندگی بسر کرنے لگا۔ شاعری میں میرزا مکین کا شاگرد تھا۔ اپنا دیوان ترتیب دیا تھا۔ وارستہ مزاج اور آزاد منش آدمی تھا۔ ۲۵ محرم ۱۲۱۱ھ کو مرضِ استسقا میں انتقال کیا۔[۳۰]

سرخیلِ ریختہ گویانِ ہندستان میرزا سوداؔ ساٹھ برس کی عمر تک دہلی میں بڑی عزت و حرمت سے رہے۔ دہلی کی تباہی کے بعد کچھ دن فرخ آباد میں نواب احمد خان کے پاس گزارے۔ اُن کے انتقال کے بعد لکھنؤ میں ساکن ہوگئے۔ نواب شجاع الدولہ ان کے ساتھ کمالِ شفقت اور مروت سے پیش آتے تھے اور معقول تنخواہ مقرر کردی تھی۔[۳۱]

میرزا رفیع سوداؔ کا آبائی وطن بخارا ہے۔ اُن کے اجداد میں سے ایک نے ہندستان آکر سکونت اختیار کرلی۔ سوداؔ دہلی میں پیدا ہوا۔ سنِ تمیز کو پہنچنے کے بعد اُردو میں شعر کہنے لگا۔ مدح، قدح اور مختلف اصنافِ شعر کہہ کر شہرۂ آفاق ہوگیا اور تمام اُردو شاعروں سے بڑھ گیا۔ پہلے بادشاہی خواجہ سرایاں بسنت علی خان کی سرکار سے وابستہ ہوا۔ بعد کو غازی الدین خان بہادر کی ملازمت کرکے بہت عزت بہم پہنچائی۔ دہلی کی خرابی کے بعد فرخ آباد پہنچا۔ اور احمد خان بنگش کے چیلے مہربان خان کے ساتھ رہنے لگا۔ آخر میں لکھنؤ آیا اور ایک قصیدہ نواب شجاع الدولہ کی مدح میں گزرانا۔ انھوں نے خلعت عطا کیا اور دو سو روپے درماہہ مقرر کردیا۔ کبھی کبھی فارسی میں بھی شعر کہتا تھا۔[۳۲]

حکیم میر ماشاءاللہ خان مصدر نواب شجاع الدولہ کی مصاحبت کے شرف سے ممتاز تھے۔ دس ہزار روپے کی

۲۹۔ سفینۂ ہندی (قلمی)	۳۰۔ سفینۂ ہندی (قلمی)

۳۱۔ گلشنِ سخن: ۱۳۹-۱۴۰؛ نتائج الافکار: ۳۵۱	۳۲۔ سفینۂ ہندی (قلمی)

جاگیر پاکر عزت و وقار کے ساتھ بسر کرتے تھے۔ نواب کی وفات کے بعد میرزا نجف خان کے پاس چلے گئے۔
میرزا کی وفات کے بعد بادشاہ کے حضور میں دہلی پہنچے اور وہیں انتقال کیا۔[۳۳]
میر عبدالرضا متین صفدر جنگ کے انتقال کے بعد شجاع الدولہ کے ملازموں میں داخل ہو گئے۔ جب شجاع الدولہ، شاہ عالم بادشاہ کے ہمراہ رکاب جھانسی کی طرف گئے اور راجہ بینی بہادر کو صوبہ اودھ کا نائب مقرر کر گئے، تو راجہ نے وہ گاؤں ضبط کر لیے جو صفدر جنگ نے متین کو مدد معاش کے لیے دیے تھے اس بنا پر متین قاسم علی خان ناظم بنگالہ کے پاس چلے گئے۔[۳۴]
میرزا ابو علی ہاتف صفدر جنگ کی وفات کے بعد شجاع الدولہ کی رفاقت میں رہا اور تین سو روپے ماہوار تنخواہ مقرر ہوئی۔[۳۵]
سراج الدین علی خان آرزو فارسی زبان کے زبردست ماہر اور شاعر تھے۔ دہلی سے آکر نواب شجاع الدولہ کی خدمت میں باریاب ہوئے۔ نواب نے تین سو روپے ماہوار ان کا وظیفہ مقرر کر دیا۔[۳۶]
میر جلال الدین غالب زیدپوری عالم، طبیب، لطیفہ گو اور بذلہ سنج تھے۔ نظم کے تمام اسلوبوں میں سلیقہ رکھتے تھے۔ اُن کا دیوان تقریباً بیس ہزار اشعار پر مشتمل تھا۔ نواب شجاع الدولہ کے ملازم تھے۔[۳۷]
میرزا اشرف الدین وفا سادات قم سے نیک سیرت اور پاکیزہ طینت آدمی تھا۔ اواخر دولت نادری میں ہندستان آیا۔[۳۸] تذکرۂ بے نظیر میں اِس کا نام اشرف الدین خان اور وطن نیشاپور بتایا گیا ہے اور یہ کہ وہ شجاع الدولہ کی سرکار میں ملازم تھا۔[۳۹]
بھورے سنگھ مشرب اکبرآبادی شجاع الدولہ کے ملازم تھے۔[۴۰]
حسین عطا خان تحسین مرصع رقم نے شجاع الدولہ کی فرمائش سے چار درویش کا قصہ اُردو نثر میں لکھا اور 'نوطرز مرصع' اس کا نام رکھا۔[۴۱]
نواب شجاع الدولہ ۱۱۷۷ھ (۶۳-۱۷۶۳ء) میں بنارس گئے۔ وہاں اپنے دونوں نسبتی بھائیوں، نواب مرزا علی خان اور نواب سالار جنگ کو ساتھ لے کر ایران کے مشہور عالم اور شاعر شیخ علی حزیں کی ملاقات کو گئے۔

۳۳۔ سفینۂ ہندی (قلمی)
۳۴۔ خزانۂ عامرہ: ۴۲۷
۳۵۔ نتائج الافکار: ۷۸۶-۷۸۷
۳۶۔ خزانۂ عامرہ: ۱۱۸-۱۱۹
۳۷۔ تذکرۂ بے نظیر: ۱۰۱
۳۸۔ نتائج الافکار: ۷۶۹
۳۹۔ تذکرۂ بے نظیر: ۱۳۲
۴۰۔ تذکرۂ بے نظیر: ۱۲۱
۴۱۔ تذکرۂ خوشنویساں: ۶۱-۶۲

ان کو 'چچا' کہہ کر خطاب کیا، آداب سلام بجالائے اور نذر کی اشرفیاں پیش کیں۔ شیخ نے پیشانی پر بوسہ دیا اور ہاتھ پکڑ کر چاندی کی پلنگڑی پر اپنے پاس بٹھالیا۔[۴۲]

منشی ہرچرن داس نے ایک بہت ضخیم کتاب شجاع الدولہ کے لئے لکھی اور اُن کے نام پر 'چہار گلزار شجاعی' اُس کا نام رکھا۔ یہ ابتدا سے ۱۲۰۱ھ تک کی عمومی تاریخ ہے، جو ۱۱۹۹ھ میں شروع کرکے ۱۲۰۱ھ میں تمام کی گئی۔[۴۳]

نواب آصف الدولہ (۱۱۸۸-۱۲۱۲ھ=۱۷۷۵-۱۷۹۷ء)

"اُس جناب (آصف الدولہ) کے فیض و احسان کے نتیجے میں لکھنؤ فضلا، شعرا، ہر طرح اربابِ صنعت اور دانشور غرض کہ خوبانِ عالم کا ایسا مجمع ہوگیا کہ اس ہیئتِ اجتماعی کا کوئی شہر دنیا میں سُنا نہیں گیا۔ راقم نے جنوب کے بڑے بڑے شہروں کو دیکھا ہے، کسی جگہ کو لکھنؤ کی طرح اربابِ فضل و کمال کا معدن نہیں دیکھا۔ صرف ہندستان والے ہی اس جناب کی دولت کے فیض سے مستفیض نہ تھے۔۔۔۔ ایران کے معزز لوگ جوق جوق اس سرزمین پر پہنچ کر اُن کے خوانِ کرم سے دلی مُرادیں حاصل کرتے تھے۔ درحقیقت اس جناب کے فیضِ احسان سے عراق کی راہوں کی دُوری دلوں سے نکل گئی تھی۔ مختصر یہ کہ ان کی سخاوت و ہمت نے سلاطینِ ماضی کی ہمت کے قصّوں کو بے اصل افسانہ بنادیا۔" (ترجمہ)[۴۴]

وزیر الممالک نواب آصف الدولہ نے لکھنؤ میں سکونت اختیار کی اور رؤسائے شاہ جہان آباد وجہِ معاش کی ترقی کی اُمید میں یکے بعد دیگرے اس شہر میں آئے اور یہیں رہ پڑے۔ بالخصوص شعرائے شیریں کلام اور دوسرے خوش بیان لوگ کہ محاورے کا مدار انھیں بزرگوں پر ہے، سب وزیرِ ممدوح کی بارگاہ میں حاضر رہتے تھے۔[۴۵]

عہدِ آصفی میں صرف شہر لکھنؤ ہی میں شاعروں کی کثرت نہ تھی، بلکہ ہر قصبے، بلدے اور قریے میں بہت سے شاعر پیدا ہوگئے ہیں اور ہو رہے ہیں۔[۴۶]

"نواب وزیر مرحوم (آصف الدولہ) علما اور صلحا کی پرورش میں ایسے مصروف ہوئے کہ نجف اشرف کے

۴۲۔ قیصر التواریخ، ۱: ۵۶
۴۳۔ اورنٹیل کالج میگزین (اگست ۱۹۲۶ء)؛ ریو کی فہرست کتب: ۹۱۲
۴۴۔ شاہد السعادت: ۱۵۸
۴۵۔ دستور الفصاحت: ۵-۶
۴۶۔ دستور الفصاحت: ۱۲۴

باشندوں کی آسایش کے واسطے لاکھوں خرچ کرکے ایک شہر عظیم الشان بنوائی اور لکھنؤ میں بھی ایک مسافر خانہ بہت بڑا پاکیزہ بنا کیا۔ چنانچہ سال دراہ حاجی و زائر بیت اللہ و عتبات عالیات سے آتے اُسی میں اُترتے۔ تا وقت رخصت موافق ہر ایک کی گزران کے روزینہ سرکار سے ملتا اور رخصت ہوتے ہوئے بھی موافق ہر ایک کی قدر کے رخصتانہ"۔[۴۷]

آصف الدولہ باایں ہمہ سطوت و جلال بہت نیک طینت تھے۔ اور سب کے ساتھ خاص کر علما، سادات، مؤمنین اور فقرا کے ساتھ خواہ وہ غریب لوگ ہوں، برابری کا برتاؤ کرتے تھے اور اپنے پاس بٹھلاتے تھے۔[۴۸]

"کچھ دن سے اپنی جودت طبع اور رسائی فہم کے موافق فن شعر کی طرف بھی متوجہ ہوتے ہیں۔ اس فن کے اکثر اُستاد اُن کی پرورش کے سایے میں جگہ پاکر شہر لکھنؤ میں سخنوری اور نکتہ سنجی کا ڈنکا بجا رہے ہیں"۔[۴۹]

نواب آصف الدولہ اردو میں شعر بھی کہتے تھے .... نواب کی غزلوں میں ... انشا پردازی کا حسن تکلف اور صنائع معنوی سے بالکل پاک ہے ..... وہ جیسے سیدھے سادے مضمون باندھتے تھے، ویسی ہی آسان طرح میں بھی لیتے تھے۔ ان کے شعر کا قوام فقط محاورے کی چاشنی پر ہے۔ اضافت، تشبیہ، استعارہ، فارسی ترکیبیں اُن کے کلام میں بہت کم ہیں...... "تاریخ مظفری" میں لکھا ہے کہ آصف الدولہ فارسی زبان میں بھی شعر کہتے تھے اور علم سیر و تاریخ میں اچھی مہارت تھی"۔[۵۰]

آصف الدولہ آصف تخلص کرتے تھے۔ اُن کے دیوان کے دو قلمی نسخے راقم نے دیکھے ہیں، ایک حیدرآباد کی اسٹیٹ سنٹرل لائبریری میں اور دوسرا ایشیاٹک سوسائٹی کلکتہ میں۔

میر محمد سوز عالم شیریں کلام، صاحب شہرت و نام، فرید زمانہ، اُستاد یگانہ نے جن کا طرز تمام شاعروں کے کلام سے جُدا ہے.... فی الحقیقت ایک نفیس طرز ایجاد کیا ہے، جس کا تتبع بہت دُشوار معلوم ہوتا ہے.... یہ طرز خاص انھیں سے مخصوص تھا اور انھیں پر ختم ہوگیا.... ان کے دوسرے محامد و مکارم کا بیان تحریر و تقریر کے احاطے سے باہر ہے۔ خط نستعلیق و شفیعا کا لکھنا، تیر اندازی، شہسواری، ملوک و سلاطین کی صحبت کے آداب سے واقفیت، خوش تقریری، خوش طبعی، ظرافت.... ان امور میں ان کا کوئی نظیر نہ تھا ... نواب آصف الدولہ مغفور ان کی نمکین صحبت کے دل سے عاشق تھے، بڑی عزت و احترام کرتے تھے۔ اور نواب سرفراز الدولہ

۴۷۔ باغ اردو، حصہ دوم، خاتمہ ۴۸۔ تحفۃ العالم: ۳۵۰

۴۹۔ طبقات الشعرا مؤلفہ قدرت اللہ خان شوق ۵۰۔ تاریخ ادب اردو، ۳: ۳۵۸۔ ۳۵۹

نواب صاحب وزیر تھے وہ بھی اُن کے بڑے معتقد بلکہ مرید تھے۔ اور اسی طرح لکھنؤ کے تمام اعزہ و عمائد میر کی خدمت کو اپنا شرف اور برکت جانتے تھے اور ان کی صحبت کو غنیمت سمجھتے تھے۔[51]

محمد میر سوز سید صحیح النسب، ساکن شاہ جہان آباد، جوانِ قابل، تیرانداز، خوش نویس، ہفت قلم، انشا پردازی میں کامل مہارت رکھتے ہیں۔ بڑے نازک طبع، نکتہ سنج، عجیب و غریب آدمی ہیں۔ ایک علیحدہ طرز کے موجد ہیں۔ شعر ایسے نادر انداز سے پڑھتے ہیں کہ ہاتھ پاؤں، آنکھیں بلکہ تمام اعضا حرکت میں آجاتے ہیں۔ خلیق اور بامزہ آدمی ہیں۔[52]

سوز فرخ آباد، لکھنؤ، مرشدآباد میں کچھ مدت گزار کر دوبارہ لکھنؤ آئے۔ اب کی تقدیر چمکی۔ نواب آصف الدولہ اُن کے شاگرد ہو گئے۔[53]

مولانا محمد شوستری خطا تخلص ایک نغز گفتار شاعر اور پسندیدہ اطوار مصاحب ہیں۔ مدت سے لکھنؤ میں مقیم ہیں۔ ائمۂ ہدا اور سید الشہدا کی مدح میں بلند پایہ قصیدے اور مرثیے کہے ہیں۔ ان کا دیوان دس بارہ ہزار اشعار پر مشتمل ہے۔ مرثیہ خوانی میں بے مثل اور حسنِ صورت، نغمہ سرائی، مہارتِ موسیقی اور آدابِ صحبت میں عدیم المثال ہیں۔ وہ ہندستان آئے تو نواب آصف الدولہ نے اُن کی عزت کی اور اپنے امامباڑے کی روضہ خوانی کا افتخار بخشا۔[54]

آصف الدولہ نے مُلا محمد خطا کے ساتھ صیغہ اخوت پڑھا تھا یعنی ان کو اپنا بھائی بنایا تھا اور اپنے متبنّٰی نواب وزیر علی خاں کا اتالیق مقرر کیا تھا۔[55]

نواب آصف الدولہ دو گھڑی رات رہے خواب سے بیدار ہوتے تھے اور نمازِ صبح سے پہلے قرآن مجید کے دو رکوع کی تلاوت کرتے تھے: ملا محمد بیٹھ کر سنتے تھے۔[56]

آصف الدولہ کی طبعِ ہمایوں کا میلان صید و شکار کی طرف بہت ہے؛ اور اُن کو منظورِ نظر یہ ہے کہ کسی امر میں حدِ شرع سے تجاوز نہ ہو؛ اس لیے نواب سرفراز الدولہ ناظم الملک حسن رضا خان بہادر کو حکم پہنچا کہ شکار اور ذبیحے کے احکام اور بعض حیوانوں کے خواص پر مشتمل ایک کتاب لکھی جائے تاکہ ضرورت کے وقت اُس کی

۵۱۔ دستور الفصاحت: ۵۰-۵۲
۵۲۔ طبقات الشعرا (مؤلفہ قدرت اللہ شوق)
۵۳۔ تذکرۂ گل رعنا: ۱۸۰
۵۴۔ تحفۃ العالم از میر عبداللطیف خان شوشتری: ۳۵۶-۳۵۷
۵۵۔ دستور الفصاحت: ۳۶؛ صبحِ گلشن: ۵۱۳
۵۶۔ قیصر التواریخ، ۱: ۱۲۱

طرف رجوع کیا جائے۔[۵۷]

میر عبداللطیف خاں شوشتری آصف الدولہ کے عہد میں لکھنؤ آیا؛ اس نے یہاں کے شاہی کتاب خانے کی بھی سیر کی۔ اس کا چشم دید بیان ہے کہ اس کتاب خانے میں تین لاکھ منتخب کتابوں کے خوش خط پاکیزہ نسخے موجود ہیں اور ہر سو کتابوں پر ایک آدمی مقرر ہے۔ کتابیں مختلف علوم و فنون کی عربی، فارسی اور انگریزی نثر و نظم میں ہیں۔ قدیم و جدید خوشنویسوں کے خوبصورت قطعے اور ایران و ہند و روم و فرنگ کے مصوروں کی تصویریں اتنی ہیں کہ ایک عمر اُن کو دیکھنے کے لیے کافی نہیں ہے۔ میں نے بہت سی علمی کتابیں مثل شرائع و مدارک و مسالک و مفاتیح و کشکول و بعض مجلداتِ بحارالانوار مصنفوں کے ہاتھ کی لکھی ہوئی دیکھیں اور کتاب خانے کے تحویلدار سے سنا کہ مصنفوں کے قلم کی لکھی ہوئی سات سو علمی کتابیں ہیں جو سلاطینِ تیموریہ کے کتاب خانے سے یہاں آگئی ہیں۔ جو خزائن و دفائن و اسبابِ طلا و جواہر آصف الدولہ کے قبضے میں تھے، وہ اُن کے کتاب خانے کی قیمت کے عُشرِ عشیر کی برابری بھی نہیں کر سکتے۔[۵۸]

علامہ تفضل حسین خان جو خانِ علامہ کے نام سے مشہور رہیں۔ مختلف علوم کے بے نظیر عالم تھے؛ خاص کر حکمیات و الہٰیات میں اپنے عہد کے افلاطون وارسطو تھے۔ عربی، فارسی، انگریزی، لاتینی اور یونانی زبانیں بھی خوب جانتے تھے۔ حکماے فرنگ کی بہت سی کتابوں کا عربی میں ترجمہ کیا اور خود کتابیں تصنیف کیں۔ مخروطات کی کئی مشکل کتابوں کی شرح اور دو رسالے جبر و مقابلہ کے، ایک مشتمل بر حلِ جبری، دوسرا بر حلِ جبری و ہندسی ان کے عظیم کارنامے ہیں۔ اثناے مطالعہ میں فریقین کی کتبِ حدیث و فقہ پر اور حکمیاتِ اسلامی اور مختلف علوم کی کتابوں پر بے شمار حواشی و تعلیقات لکھے۔ ایسے زبردست عالم و فاضل بہت کم پیدا ہوتے ہیں۔

آصف الدولہ نے خانِ علامہ کو اپنا وکیل مقرر کر کے کلکتے بھیجا۔ پھر وہاں سے بُلا کر اپنا نائب مقرر کیا۔ انگریز حکام بھی ان کی بہت قدر و عزت کرتے تھے۔ کلکتے کے قیام میں کارِ منصبی کے علاوہ وہ ریاضی، فقہِ امامیہ اور فقہِ حنفی کے طالب علموں کو معینہ اوقات پر درس دیتے تھے اور شام سے نمازِ صبح کے وقت تک مطالعے اور تصنیف میں

۵۷۔ چنانچہ اسی کا نتیجہ تھا کہ مرزا فخر الدین احمد معروف بہ مرزا جعفر نے کتاب تحفۂ آصفیہ مرتب کی۔ اس میں چار ابواب ہیں: باب اول در بیانِ صید؛ باب دوم در ذباحت؛ باب سوم در بیانِ حلت و حُرمت حیوانات؛ باب چہارم در بیانِ خواص و احکامِ حیوانات علیٰ سبیل التفصیل۔ تحفۂ آصفیہ کا قلمی نسخہ راقم کے کتاب خانے میں موجود ہے۔

۵۸۔ تحفۃ العالم: ۳۴۹ - ۳۵۰

مشغول رہتے تھے۔ ۱۲۱۵ھ میں انتقال کیا۔[59]

آصف الدولہ کے عہد میں رائے گوپال رائے کو بخشی گری کا محکمہ سپرد ہوا۔ وہ اور اُن کے چار بیٹے اس محکمے میں کام کرتے تھے۔ بخشیوں کے اس خاندان نے بڑی عزت و شہرت اور کثیر دولت حاصل کی۔ رائے گوپال رائے کا سب سے چھوٹا بیٹا رائے ٹیکا رام بہت ذی استعداد اور صاحبِ تصانیف تھا؛ اُردو اور فارسی میں شعر کہتا اور تسلی تخلص کرتا تھا۔ اس کی سات تصنیفوں کا حال معلوم ہے، یعنی دیوان فارسی، دیوان اردو، انشا کی دو کتابیں فارسی نثر میں، ایک قصہ اردو نثر میں، فارسی مثنویوں کا ایک انتخاب اور فارسی غزلوں کا ایک انتخاب۔ آخری کتاب کا نام مجموعۃ الشعراء ہے اور یہ تسلی کا بہت بڑا کارنامہ ہے۔ سات سو فارسی دیوانوں سے ہم طرح غزلوں کے اشعار منتخب کرکے ان کو ردیف وار دیوان کی صورت میں ترتیب دیا ہے۔ اس انتخاب اور اس کی ترتیب میں تسلی نے سترہ برس صرف کیے۔ اس کتاب کا ایک قلمی نسخہ لکھنؤ یونیورسٹی کے کتاب خانے میں ہے۔

مجموعۃ الشعرا کے دیباچے میں مؤلف کہتا ہے کہ آصف الدولہ نے خود بنفسِ نفیس بارہا غریب خانے پر تشریف لاکر خرد و کلاں سب کو خلعتِ فاخرہ سے سرفراز کیا ہے۔ ایک فرمانروا کا ایک سرکاری ملازم کے یہاں بارہا تشریف لے جانا کمال اور اہلِ کمال کی قدردانی و قدر افزائی کا زبردست ثبوت ہے۔[60]

سید محمد مخدوم ایک ذی علم مدرس تھے۔ ان کے مدرسے اور مسجد کے خرچ کے لیے آصف الدولہ کے نائب مختار الدولہ طباطبائی نے دو روپے یومیہ مقرر کیے۔ آصف الدولہ کے دیوان راجا ٹکیت رائے کی عرضداشت پر نواب نے ان کے لیے کئی موضعے معاف کر دیے۔[61]

تسکین خان تسکینؔ تخلص آصف الدولہ کی سرکار کے خواجہ سراؤں میں تھا۔ ذہن و ذکا، طبع رسا اور فہم بجا رکھتا تھا۔ معنیِ تازہ اور الفاظِ رنگیں کی تلاش ایسی کرتا ہے کہ دل و جان کو تسکینِ تام حاصل ہوتی ہے۔[62]

میرزا حسن علی احسنؔ نے اوّل میر ضیا سے اور آخر میں میرزا سودا سے مشقِ سخن کی۔ لکھنؤ میں نواب وزیر

۵۹۔ تحفۃ العالم: ۲۸۹۔ ۲۹۰

۶۰۔ دیباچہ مجموعۃ الشعرا از تسلی۔ تسلی کے حالات میں میرا مفصل مضمون اگست ۱۹۴۹ء کے رسالہ آجکل دہلی میں شائع ہو چکا ہے۔

۶۱۔ ثمرات الانظار

۶۲۔ تذکرہ طبقات الشعرا از قدرت اللہ شوق

(آصف الدولہ) سے منسلک ہیں۔[۶۳]

رائے کھیم نراین رند کے جدِ کلاں مہاراجہ لکشمی نراین نواب صفدر جنگ کے وکیل تھے اور عہدِ محمد شاہ میں دہلی میں اتنی عزت و جاہ کے ساتھ رہتے تھے کہ محسودِ اقران تھے۔ وہ خود (یعنی رند) نواب آصف الدولہ کی سرکار میں پانچ سو روپے ماہوار کی ملازمت پر ممتاز تھا۔ ابتدا میں مشقِ سخن مؤلفِ سفینۂ ہندی سے کرتا تھا۔ اب تقریباً بیس ہزار شعر کہہ چکا ہے۔ چہار درویش کا قصہ، مثنوی خسرو شیریں کے وزن میں اور ہیر رانجھا کا افسانہ مثنوی نل دمن کے وزن میں اور دو تین اور مثنویاں نظم کی تھیں۔ لکھنؤ سے کلکتے چلا گیا۔[۶۴]

میر حیدر علی حیراں صحیح النسب سید تھا۔ اُردو میں شاعری کرتا تھا اور اِس فن میں رائے سرب سُکھ دیوانہ کا شاگرد تھا۔ قصیدے، غزلیں اور مختلف اصناف میں بہت کچھ کہا، لیکن اپنا دیوان مرتب نہیں کیا۔ نواب آصف الدولہ کا مصاحب تھا۔ انھوں نے پچاس سوار اس کو دیے تھے۔ نواب کی وفات کے بعد محالاتِ مانک پور وغیرہ پر مقرر ہوا۔ وہاں کے زمیندار نے سرکشی کی۔ میر مذکور نے اس کو قتل کر دیا۔ اس پر زمیندار کے رفیقوں نے خود اس کو بھی قتل کر دیا۔ فنِ ریختہ گوئی میں اُس کے ایک دو خوش گو شاگردوں نے اس کا دیوان جمع کیا۔ وہ کبھی کبھی فارسی میں بھی شعر کہتا تھا اور مرزا فاخر مکین سے اصلاح لیتا تھا۔[۶۵]

سودا نواب شجاع الدولہ کے عہد میں لکھنؤ آیا۔ نواب نے دو سو روپے ماہوار تنخواہ مقرر کر دی۔ شجاع الدولہ کے انتقال کے بعد وہ آصف الدولہ کی سرکار میں اسی تنخواہ پر بحال رہا۔[۶۶]

میر محمد تقی میر نے علوم رسمی کی تحصیل کے بعد ریختہ گوئی سے رغبت پیدا کی۔ ریختہ گو شعرا کے حالات میں ایک تذکرہ تالیف کیا۔ ہر ہفتے میں ایک دن اس کے گھر میں ریختہ گویوں کا مجمع اور مشاعرہ ہوا کرتا تھا۔ آخر میں فارسی شاعری میں بھی مہارت پیدا کر لی تھی۔ ریختہ گوئی میں بڑا نام پیدا کیا۔ نواب آصف الدولہ کے عہد میں لکھنؤ آیا۔ دو سو روپے ماہوار تنخواہ مقرر ہوئی۔[۶۷]

میر کی نازک مزاجی اور بے دماغی کو، ان کے گستاخانہ اقوال و افعال کو آصف الدولہ جس طرح برداشت کرتے رہے، اس سے ظاہر ہے کہ انھوں نے میر کے کمالِ شاعری کی اتنی قدر کی جس سے زیادہ تصور میں نہیں

۶۳۔ گلشنِ سخن: ۶۵
۶۴۔ سفینۂ ہندی (قلمی)
۶۵۔ سفینۂ ہندی (قلمی)
۶۶۔ سفینۂ ہندی (قلمی)
۶۷۔ سفینۂ ہندی (قلمی)

آسکتی۔[۶۸]

رائے دولت رام دولت رائے گردیال کا بیٹا اور راجہ ٹیر چند کا پوتا تھا۔ راجۂ مذکور نواب شجاع الدولہ کے عہد میں خزانے اور کارخانے کا مالک تھا اور رائے گردیال اتباعِ خانہ کی خدمت پر سرفراز تھا۔ خود رائے دولت رام نواب آصف الدولہ کے عہد میں اپنے باپ کی جگہ پر مستقل تھا۔ لکھنؤ میں پیدا ہوا۔ موزونیِ طبع اور صحبتِ شعرا کے فیض سے کبھی کبھی ایک دو شعر موزوں کر لیتا تھا اور تذکرہ سفینۂ ہندی کے مؤلف کو دکھا لیتا تھا۔[۶۹]

میر سلام اللہ خان تسلیم کے والد شاہ کلیم اللہ خوش اخلاق درویش تھے۔ خود تسلیم فنِ شعر میں عبد الغنی بیگ قبول کے بیٹے میرزا گرامی کا شاگرد تھا۔ دہلی کی خرابی کے بعد اودھ آیا اور نواب شیر جنگ نثار محمد خان کا مصاحب خاص ہو گیا۔ خوش اختلاطی اور خوش گوئی کے ساتھ بسر کرتا رہا۔ شیر جنگ کے انتقال کے بعد مرزا علی خان بہادر کی وساطت سے آصف الدولہ کے مخصوص مصاحبوں میں شامل ہو گیا اور ہزار روپے ماہوار کی جاگیر پائی۔ کچھ زمانے کے بعد وہ جاگیر ضبط ہو گئی۔ اب آصف الدولہ کی سرکار سے جو کچھ نقد ملتا تھا، اُسی پر گزر کرتا تھا۔ بہر حال عزیز، پاکیزہ خصال، خوش سیرت، نیک نہاد تھا۔[۷۰]

شیخ آیۃ اللہ ثنا دہلی کا رہنے والا کہتا تھا کہ میں شیخ علی حزیں کا شاگرد ہوں اور میر تخلص انھیں کا دیا ہوا ہے۔ پہلے لاہور اور دہلی میں عزت سے بسر کرتا تھا؛ پھر لکھنؤ آکر ایک قلیل تنخواہ پر نواب آصف الدولہ کی سرکار میں ملازم ہو گیا۔ نواب کی وفات کے بعد آخر وقت تک خانہ نشین رہا۔[۷۱]

نظام الدین احمد صانع بلگرامی تحصیلِ علوم کے بعد شاعری کی طرف مائل ہوا۔ ایک مدت تک احمد خان بنگش کے چیلے مہربان خان کی خدمت میں رہا۔ احمد خان کی وفات کے بعد مؤلف سفینۂ ہندی نے اُس کو لکھنؤ بلا کر آصف الدولہ کے ملازموں میں شامل کر دیا۔ چند سال عزت کے ساتھ بسر کر کے عظیم آباد چلا گیا اور ایک انگریز کی منشی گری پر سرفراز ہو کر کلکتے پہنچا۔ وہاں بڑی فراغت سے رہ کر وطن واپس جانے کا ارادہ کر رہا تھا کہ ایک ملازم نے کھانے میں زہر دے دیا جس کے کھاتے ہی اُس کا انتقال ہو گیا۔ اس کا دیوان دو تین ہزار بیت پر مشتمل تھا۔[۷۲]

۶۸۔ اس اجمال کی تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو راقم کی کتاب: آبِ حیات کا تنقیدی مطالعہ (طبع دوم): ۸۰ - ۹۰ نیز ۹۹ - ۱۰۰

۶۹۔ تذکرۂ سفینۂ ہندی (قلمی) ۷۰۔ سفینۂ ہندی (قلمی)

۷۱۔ سفینۂ ہندی (قلمی) ۷۲۔ سفینۂ ہندی (قلمی)

میر نثار علی قرین نے ابتدائے شعور سے مرزا فاخر مکین کی خدمت میں حاضر رہ کر علم رسمی کی تحصیل کی اور مختلف اقسامِ شعر کا دیوان مرتب کیا۔ تازہ مضامین تلاش کرتا اور شستہ و پاکیزہ اشعار کہتا تھا۔ نواب آصف الدولہ کی سرکار میں ملازم تھا اور طبابت کے فن میں وسیع دستگاہ پیدا کی تھی۔ صاحبِ تمیز، خوش اختلاط، شیریں سخن، بلند طبع، پسندیدہ اطوار تھا۔[٤٣]

کرشن چند رقریب انوپ چند کا بیٹا رائے دیا کرشن کا چھوٹا بھائی سکینہ کا بستہ تھا۔ قدیم وطن دہلی تھا۔ محمد شاہ کے عہدِ سلطنت میں لکھنو آیا اور محلّہ نوبستہ میں سکونت اختیار کی۔ اس کا دادا اور باپ کارہائے لائقہ پر ممتاز رہے۔ خود نواب آصف الدولہ کی سرکار میں ملازم ہو کر عزت و وقار سے بسر کرتا تھا۔ طبعِ رسا اور فہم و ذکا رکھتا تھا۔ اور شاعری میں مرزا فاخر مکین کا شاگرد تھا۔[٤٤]

ایک قلمی مجموعے میں علمِ قافیہ میں ایک رسالہ ہے، جس کو ظفر علی ولد سید محمد اکرم رضوی مشہدی نے اپنی تالیف قرار دے کر آصف الدولہ کے نام معنون کیا ہے۔ اس کا دیباچہ عطاء اللہ ابن محمود الحسینی کے رسالۂ قافیہ سے چند لفظ بدل کر حرف بحرف نقل کر لیا گیا ہے۔ عطاء اللہ کے رسالے کا دیباچہ حسبِ ذیل ہے :۔

"این رسالہ ایست در علمِ قوافی بعرف شعرائے عجم منتخب از "مقطع کتاب تکمیل الصناعۃ کہ آن کتاب کار این فقیر عطاء اللہ ابن محمود الحسینی در فنِ شعر تسوید نمودہ بہ اشارۂ بندگانِ عالی حضرت والی نصرت رکن السلطنت عمدۃ الملک عضد الدولۃ الخاقانیہ مقرب الحضرت السلطانیہ :

حامیِ دینِ نبیؐ میر علی شیر است کو — در فضائل شد مثل واندر خصائل بے مثال
وصفِ قدر و حشمتِ او کے توانم شرح کرد — کز شکوہِ عز و اقبالش زبانم گشتہ لال
تا بود ممکن عروجِ مہر بر اوجِ فلک — باد یارب آفتابِ دولتِ او بے زوال"

ظفر علی نے خط کشیدہ عبارت کی جگہ یہ لکھ دیا ہے "از کتبِ قدما نمودہ برائے یادگارے بہ صفحۂ روزگار این فقیر حقیر ظفر علی ولد سید محمد اکرم رضوی شہدی" اور نظم کے پہلے مصرعے کے خط کشیدہ حصے کو یوں کر دیا ہے۔ "آصف الدولہ کہ حسن سیر تش" ممکن ہے کہ دیباچے کی طرح پورا رسالہ چوری کا مال ہو۔[٤٥]

٤٣۔ سفینۂ ہندی (قلمی)

٤٤۔ سفینۂ ہندی (قلمی)

٤٥۔ عطاء اللہ ابن محمود الحسینی کے رسالۂ قافیہ پر میرا مقالہ 'نذرِ عرشی' میں شامل ہے۔

نواب مرزا وزیر علی خان (۲۸ ربیع الاوّل ۱۲۱۲ھ - ۳ شعبان ۱۲۱۲ھ)

آصف الدولہ کے بعد اُن کے متبنّٰی نواب وزیر علی خان تخت نشین ہوئے۔ کچھ اوپر چار مہینے فرمانروائی کرنے کے بعد انگریزوں نے ان کو معزول کر کے پہلے بنارس میں پھر کلکتے کے قلعے میں قید کر دیا۔

"مرزا وزیر علی خان تاحینِ حیات کلکتے کے قلعے میں رہے۔ ایک بنگلے میں رہتے تھے جس کی غلام گردش میں سلاخِ آہنی تھیں۔ کوئی ہندستانی نہ جانے پاتا تھا... کچھ کتابیں تواریخ کی انیسِ تنہائی تھیں۔ ... گوروں کا کاڈبل پہرا رہتا تھا۔"[۷۶]

وزیر علی خاں نہایت ذہین، خوبصورت، ملیح، خوش اندام، خوش نما تھا۔ علم و ہنر و انشا کی تعلیم بخوبی پائی تھی۔ خوشنویسی میں مرزا محمد علی اعجاز رقم کا شاگرد تھا اور فنونِ سپاہ گری رستم خان پھلیت سے سیکھے تھے۔ اسپ تازی، شمشیر افگنی، تیر اندازی، چوگان بازی میں اُس کو خوب مشق تھی۔"

"مفتاح التواریخ" میں لکھا ہے کہ وزیر علی خان کی معزولی کا صدمہ لوگوں پر بہت گذرا۔ شعرا نے اس کی معزولی کی تاریخیں موزوں کیں، تو ان میں اُن آدمیوں کی بہت مذمت کی جو اس کی معزولی کے بانی مبانی تھے۔"[۷۸]

وزیر علی خان شعر بھی کہتا تھا۔ ایک غزل اُس کی یہاں لکھی جاتی ہے، جو اس نے اپنی مصیبت کی حالت میں کہی تھی۔ تخلص وزیری کرتا تھا۔"[۷۹]

غزل نواب وزیر علی خان وزیری

جوں سبزہ رُندے اُگتے ہی پیروں کے تلے ہم
اِس گردشِ افلاک سے پھولے نہ پھلے ہم

روتے ہیں شب و روز اسی فکر سے، یارب!
غنچے کی طرح باغ میں گُل ہو نہ کھلے ہم

ارمان بہت رکھتے تھے ہم دل کے چمن میں
بیٹھے نہ خوشی سے کبھو سایے کے تلے ہم

جس گل پہ نظر کرتے ہیں، آتا ہے نظر خار
گلشن کے لیے، جاتے ہیں کانٹوں میں رلے ہم

ہم وہ نہ قلم تھے کسی مالی کے لگائے
نرگس کے نہالوں میں، تھے آصف کے پلے ہم

افسوس کہ اس دل کا کنول کھلنے نہ پایا
کوئی دن کو چلے جاتے ہیں ماٹی کے تلے ہم

اب پہلے ہی آغاز میں پامال ہوئے، ہائے!
فریاد کریں کس ستی قسمت کے جلے ہم

۷۶۔ قیصر التواریخ، ۱: ۱۴۲
۷۷۔ تاریخ اودھ، ۳: ۳۶۰
۷۸۔ تاریخ اودھ، ۳: ۳۷۵
۷۹۔ تاریخ اودھ، ۳: ۳۷۵

دکھ اپنا عبث کہتے ہیں بیدرد کے آگے — بےبس ہو جہاں آگرے، ہرگز نہ ٹلے ہم
زندانِ مصیبت میں بھلا کس کو بلاویں
رہتے ہیں وزیری ہی سے دن رات ملے ہم[۷۹] — اب دشت

یہ شعر وزیر علی خاں کا ہے :۔
بعد رنجش کے مزہ ملنے سے کچھ حاصل نہیں — گر تمھیں اُلفت نہیں اپنا بھی اب وہ دل نہیں[۸۰]

وزیر علی خاں نے قیدِ فرنگ کے وقت یہ مطلع کہا تھا :
اُٹھ گئے محفل سے سارے یار اور بلبل پڑی
اے فلکِ انداز گردوں ! اب تو تجھ کو کل پڑی[۸۱]

نواب یمین الدولہ سعادت علی خاں (۱۲۱۲ - ۱۲۲۹ھ = ۱۷۹۸ء - ۱۸۱۴ء)

انگریزوں نے وزیر علی خاں کو معزول کر کے آصف الدولہ کے بھائی سعادت علی خاں کو تخت پر بٹھا دیا تھا اور اس کے عوض میں اودھ کے کئی ضلعے اپنی حکومت میں لے لیے تھے۔

" نواب کو دانش مندوں اور صاحب کمالوں سے صحبت میں گرم جوشیاں تھیں اور بے علموں سے نفرت کلّی تھی "[۸۲]

" نواب سعادت علی خاں اربابِ کمال کے ساتھ لُطف و عنایت سے پیش آتے تھے۔ ایک شخص خاندان مجدالدولہ عبدالمجید خاں سے جو شاہ عالم ثانی کے امرا سے تھا، ادب و قاعدۂ سلطنت سے آشنا، وضعِ قدیم پر پگڑی باندھے اور کپڑے پہنے سر سواری باریاب مجرا ہوا۔ نواب نے تاڑ لیا کہ یہ چراغ کسی عمدہ خاندان کا ہے۔ بلا کر نوکر رکھا اور بیش قرار تنخواہ مقرر کر دی۔ میر ابوالقاسم کے جو بنگالے کے رئیسوں میں سے تھے ، سات سو روپے مقرر کیے اور ان کی بہت پاسداری کرتے تھے۔ سبحان علی خاں اور تاج الدین حسین خاں کنبوہ بھی ان کی قدردانی سے سرفراز تھے "[۸۳]

شجاع الدولہ نے خانِ علامہ کو اپنے بیٹے سعادت علی خاں کا اتالیق مقرر کیا تھا۔ وہ اعلیٰ درجے کے خوشنویس بھی

۷۹۔ تاریخ اودھ ، ۳ : ۳۸۹ ؛ چمنِ بےنظیر : ۲۰۵ - ۲۰۶ ؛ مجمع الاشعار (قدیم) : ۲۰۵ - ۲۰۶ ؛ مجمع الاشعار (جدید) : ۶۲ - ۶۳

۸۰۔ سخن شعرا : ۵۴۹ — ۸۱۔ خوش معرکۂ زیبا (قلمی)

۸۲۔ تاریخ اودھ ، ۴ : ۱۰۲ — ۸۳۔ تاریخ اودھ ، ۴ : ۹۸

تھے اور خطِ شکست میں کمال رکھتے تھے۔ وہ عربی کے زبردست عالم اور فارسی کے بلند پایہ انشا پرداز تھے۔ سعادت علی خان کو خوشنویسی اور انشا پردازی سے غیر معمولی شغف انھیں کی تعلیم و تربیت کا نتیجہ تھا۔[۸۴]
نواب سعادت علی خان کی انشا پردازی مشہور تھی۔ ان کا خط بھی بہت اچھا تھا۔ انھوں نے اپنے اتالیق علامہ تفضل حسین خان سے خوشنویسی باقاعدہ سیکھی تھی اور خطِ شکستہ خوب لکھتے تھے۔ وہ خوشخطی اور املے کی صحت کو اتنا ضروری سمجھتے تھے کہ اہلِ دفتر کے لیے خوشخط ہونا لازمی قرار دیا تھا۔ اور حکم جاری کر دیا تھا کہ اگر کوئی ملازم سرکار تحریر میں کسی طرح کی غلطی کرے گا تو فی حرف پانچ روپیہ اور فی لفظ ایک روپیہ جرمانہ لیا جائے گا۔ ایک منشی نے فردِ حساب میں 'اجناس' کی جگہ 'اجنا' لکھ دیا۔ نواب کی نظر اس غلطی پر پڑ گئی۔ منشی صاحب نے 'اجنا' کے معنوں میں طرح طرح کی تاویلیں کیں' تو نواب نے سید انشا کو اشارہ کر دیا اور انھوں نے متعدد رباعیوں اور قطعوں میں منشی صاحب کا خوب مضحکہ اڑایا۔ ایک منشی نے 'نوع' کی جگہ 'نو' لکھ دیا۔ نواب نے اس غلطی کو دیکھ کر اپنے قلم خاص سے یہ حکم تحریر کیا۔ "منشیِ نوکر لفظ نوع را بطرزِ نو نوشتہ عین خطا کرد۔ لہٰذا ہفتاد روپیہ جرمانہ گیرند" اس جملے کی انشائی خوبی کے علاوہ اس میں ایک لطف یہ بھی رکھتا ہے کہ حرف عین کے عدد ستر ہوتے ہیں۔ ایک دفعہ خود نواب سے تحریر میں کچھ غلطی ہو گئی۔ دارالانشا کے مہتمم منشی بھولا ناتھ نے وہ کاغذ حضور میں پیش کر کے عرض کیا کہ آج اس لفظ کا صحیح املا خانہ زاد کو معلوم ہوا۔ نواب نے اپنی غلطی کا اعتراف کیا اور اپنے اوپر یہ جرمانہ کیا کہ دارالانشا کے کل منشیوں کی تنخواہ دونی کر دی۔[۸۵]

نواب سعادت علی خان اربابِ نشاط کے بھی بڑے قدر دان تھے۔ ایک شخص پرکاش نامے الٰہ آباد سے آیا تھا اور لکھنؤ میں اپنے فن والوں سے گوے سبقت لے گیا تھا۔ بتاشے اور کوڑی پر رقص کرتا تھا اور کوئی دقیقہ علمِ موسیقی کا اس سے فروگزاشت نہیں ہوتا تھا۔ نواب تک پہنچا، نواب نے اس کی بیش قرار تنخواہ مقرر کر کے جا بجا جانے کی ممانعت کی۔[۸۶]

مرزا محمد تقی خان ہوس خلف نواب مرزا علی خان آصف الدولہ کے ماموں زاد بھائی تھے اور بہت اچھے شاعر تھے۔ سعادت علی خان کے دربار میں یہ امرا مقربِ خاص اور کرسی نشینوں میں تھے کبھی نواب کے پہلو میں اور کبھی روبرو بیٹھتے تھے۔[۸۷]

۸۴۔ سوانح عمری تفضل حسین خان از سید محمد علی خان
۸۵۔ تاریخ اودھ، ۴: نیز ۴: ۱۰۰-۱۰۱
۸۶۔ تاریخ اودھ، ۴: ۱۰۱-۱۰۲
۸۷۔ قیصر التواریخ، ۱: ۱۸۳-۱۸۴

سیدانشا نواب سعادت علی خان کے مصاحب خاص تھے۔ ایک دن نواب نے ان سے کہا کہ جس طرح عربی اور فارسی کے قوانین اگلوں نے لکھے ہیں، اردو زبان کے قواعد اس طرح نہیں لکھے گئے۔ اگر تم اسی طرح شرح و بسط کے ساتھ لکھ دو، تو موجودہ اور آئندہ طالبوں کے لیے بہت کارآمد ہونگے۔ اس فرمایش کی تعمیل میں انشا اور قتیل نے مل کر ایک کتاب 'دریاے لطافت' لکھی۔ اس کا خطبہ اور لغات و محاورات اور ان کی صحت و سقم اور مصطلحاتِ شاہ جہان آباد اور اردو زبان کی صرف و نحو انشا نے لکھی اور منطق، عروض و قافیہ معنی و بدیع قتیل نے لکھا۔

دو تین چار لطیفے جو نواب کی زبان سے روزانہ نکلتے تھے، ان کو انشا نے جمع کر کے ایک کتاب 'لطایف السعادت' مرتب کر دی۔[۸۸]

میرزا محمد حسن قتیل کے والد قوم کے کھتری اور بٹالہ مضافات لاہور کے رہنے والے تھے۔ سیالکوٹی مل کے عزیزوں میں تھے۔ خود قتیل دہلی میں پیدا ہوئے اور کمسنی میں مسلمان ہوگئے۔ فارسی اور عربی کی تحصیل کر کے شاعری شروع کی۔ رنگین شعر کہتے تھے۔ نثر میں بھی وسیع دستگاہ رکھتے تھے۔ آزاد منشی کے باوجود ہمیشہ عشق میں گرفتار رہے۔ لکھنؤ کے معزز لوگ اُن کی عزت و توقیر کرتے تھے۔[۸۹]

میرزا محمد حسن قتیل فارسی کے مشہور شاعر اور مصنف تھے۔ ایک دن نواب نے ان کو طلب کیا اور ملاقات کی خواہش کی۔ قتیل نے کہلا بھیجا کہ میرے لیے دولتِ ملازمت کا حاصل ہونا عینِ سعادت ہے لیکن طبیعت کی آزادی دستار بندی پسند نہیں کرتی، مدار یہ حقّے سے ہر وقت شغل رہتا ہے؛ اس کے علاوہ جو علم میں نے حاصل کیا ہے اس کی تعظیم کا امیدوار ہوں۔ علم دوست اور ہنر شناس نواب نے یہ سب شرطیں منظور کیں اور اپنے دربار میں بے تکلفانہ آنے کی اجازت دی۔[۹۰]

قتیل نے اپنی کتاب ہفت تماشا سعادت علی خان کے نام معنون کی ہے۔ اس کتاب کا موضوع مصنف کے لفظوں میں یہ ہے:-

"احوالِ ہندوان و رسوم این فرقہ و شیوۂ مسلمانان ساکنِ ہند قدیم الاسلام یا جدید الاسلام"[۹۱]

۸۸۔ خطبۂ دریاے لطافت ۸۹۔ سفینۂ ہندی (قلمی)

۹۰۔ تاریخ اودھ، ۴: ۱۰۰

۹۱۔ اس کتاب کا ایک نسخہ مطبوعہ مطبع نولکشور لکھنؤ محرم ۱۲۹۲ھ (مارچ ۱۸۷۵ء) میرے کتاب خانے میں موجود ہے۔

محمد بخش ساکن ملّاواں لکھنؤ میں تحصیلِ علم کرنے کے بعد فتح گڑھ میں ملازم ہوئے۔ کچھ دن بعد نواب سعادت علی خان نے ان کو ملازم رکھ لیا اور ان کی لیاقت اور حُسنِ خدمت کو دیکھ کر عہدۂ اخبار کل ان کو تفویض کیا اور ان کی تنخواہ پر چہار چند اضافہ کیا۔ اس ملازمت کی بدولت محمد بخش بڑے مال دار ہو گئے۔ مکانات تعمیر کیے اور مسجد، امام باڑہ، گنج، سرا اور کوئیں رفاہِ خلق کے لیے بنوائے اور اپنے بیٹوں کی شادی بڑی دھوم دھام سے کی۔ محمد بخش نے اپنے تعمیر کیے ہوئے گنج کے متعلق جو قطعۂ تاریخ کہا ہے، اُس سے معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے اس بازار کی آمدنی وقف کر دی تھی۔ قطعے کا آخری شعر یہ ہے :-

بہرِ تاریخِ بنایش خود محمد بخش گفت
وقفِ کردم حاصلِ بازار درراہِ الٰہ

ان کے بنوائے ہوئے ایک کنوئیں کی تاریخ "چشمۂ فیض" ہے۔[92]

سبحان علی خان اور تاج الدین حسین خان کنبوہ نواب کی قدردانی سے سرفراز تھے۔[93]

خواجہ باسط کے نواسے میر علی سوزخوان علمِ موسیقی میں باکمال تھے، مگر صرف اپنے گھر کی مجلس ہی میں سوز پڑھتے تھے۔ اُن کے کمال کا شہرہ سُن کر نواب سعادت علی خان نے ان کو طلب کیا۔ یہ نہ گئے اور حاکمِ وقت کے خوف سے دکن جانے کی تیاری کرنے لگے۔ انشا نے ان کا ارادہ نواب سے بیان کیا۔ نواب نے ہنس کر کہا ان کی دوراندیشیاں بیجا ہیں۔ میں ایسے صاحبِ کمال کو فخرِ لکھنؤ سمجھتا ہوں۔ غرض ان کی تسلی کے لیے دو سو روپیہ ماہانہ خانہ نشینی مقرر کر کے پروانہ اور پانچ سو روپے کا خلعت انشاءاللہ خان کے ہاتھ بھیجا۔[94]

مفتی خلیل الدین خان کاکوروی عربی و فارسی کے عالم اور علومِ ریاضی، بالخصوص علمِ ہیئت کے ماہر تھے۔ اُن کے وقت میں ایک دنبالہ دار ستارہ طلوع ہوا، جس سے لوگ بہت متوحش ہوئے۔ مفتی صاحب نے عربی میں ایک خط دنبالہ دار ستارے کے حرکات و خواص میں لکھ کر اپنے بھائی قاضی سعید الدین خان معتادالعلماء کو بھیجا۔ اتفاق سے ان کی موجودگی میں سعادت علی خان بادشاہِ اودھ کے دربار میں دنبالہ دار ستارے کا ذکر آیا۔ انھوں نے خلیل الدین خان کی علومِ ریاضی میں مہارت بیان کر کے وہ خط نواب سعادت علی خان کے حضور میں

۹۲- دیباچہ سبعہ سیارہ از محمد بخش
۹۳- تاریخ اودھ، ۴: ۹۸
۹۴- تاریخ اودھ، ۴: ۹۸-۹۹

پیش کیا۔ نواب نے ان کی علمی قابلیت کا اندازہ کر کے انھیں طلب کیا اور ہزار روپے ماہوار تنخواہ مقرر کرکے اپنی مصاحبت میں رکھ لیا۔[۹۵]

گر بخش ادیب لکھنؤ کے محلے مفتی گنج کا رہنے والا ایک کہار کا لڑکا تھا۔ سنِ شعور پر پہنچ کر پڑھنے لکھنے کا شوق پیدا ہوا اور لالہ بینی پرشاد ظریف کے مکتب میں پڑھنے لگا۔ طبیعت موزوں تھی۔ اردو اور فارسی میں شعر کہنے لگا۔ ظریف نے اس کو میاں مصحفی کے سپرد کر دیا۔ انھوں نے اس کی چند اردو غزلوں پر اصلاح دی۔ پھر ان کے شاگرد محمد عیسیٰ تنہا نے ایک کہار کے لڑکے کی ہم نشینی کو نامناسب کہہ کر اصلاح موقوف کروا دی۔ اس نے مایوس ہوکر اپنا آبائی پیشہ اختیار کر لیا۔ کچھ مدت کے بعد وہ نواب سعادت علی خان کا تامجان اٹھانے والوں میں شامل ہوگیا۔ نواب صاحب اس پر بڑی مہربانی فرماتے تھے۔ اس سے شعر پڑھوا کر سنتے اور خوش ہوتے تھے۔[۹۶]

رفیع الدولہ (شاہ زمن) غازی الدین حیدر (۱۲۲۹-۱۲۴۳ھ=۱۸۱۴-۱۸۲۷ء)

قاضی محمد صادق خان اختر عالی خاندان شخص ہگلی کے رہنے والے تھے۔ ان کے بزرگ قاضی اور صدرالصدور کے عہدوں پر فائز رہے۔ خود اکثر علوم میں دستگاہ اور نثر و نظم میں مہارت رکھتے تھے۔ لکھنؤ میں اودھ کے ریذیڈنٹ کے منشی رہے۔ پھر وطن واپس گئے۔ غازی الدین حیدر نے ان کو طلب کر کے تصنیف و تالیف کی خدمت پر ہزار روپے ماہوار تنخواہ مقرر کر کے رکھ لیا۔ ان کی تصنیف سے تذکرہ آفتاب عالمتاب، بہارِ اقبال، مفید المستفید، محامدِ حیدریہ، گلدستۂ محبت، بہارِ بیخزاں اور لوامع النور مشہور ہیں۔ غازی الدین حیدر کے انتقال کے بعد ۱۹ برس کانپور میں تحصیل دار رہ کر پھر لکھنؤ واپس آئے۔[۹۷]

غازی الدین حیدر نے اختر کو ملک الشعرا کا خطاب دیا۔[۹۸]

غازی الدین حیدر نے ڈاکٹر مکلوڈ کو تین ہزار روپے ماہوار پر نوکر رکھا۔ دربار میں اس کو اپنے بائیں پہلو میں بٹھاتے تھے اور اس سے فارسی میں گفتگو کرتے تھے۔[۹۹]

ادیب کہار نواب سعادت علی خان کے انتقال کے بعد غازی الدین حیدر کے عہد میں اپنی ملازمت پر برقرار رہا۔

۹۵۔ سوانح عمری مفتی خلیل الدین خاں : ۵
۹۶۔ ریاض الفصحا : ۳۶
۹۷۔ خوش معرکۂ زیبا (قلمی)
۹۸۔ شمع انجمن : ۶۳
۹۹۔ قیصر التواریخ ۱ : ۲۳۶

اُس نے ایک قصیدہ کہہ کر نواب کی خدمت میں پیش کیا اور ایک دوشالہ اور پانچ اشرفیوں کے صلے سے سرفراز ہوا۔ نواب صاحب نے اُسی دن اس کو کہاری کی خدمت سے سبکدوش کر کے خزانۂ عامرہ کے کوٹھے کی محرری پر مامور کر دیا اور اُس کی درخواست پر اس کی تنخواہ میں اضافہ کر دیا۔ مصحفی نے اس کی عمر تیس برس کے قریب بتائی ہے اور اس کو جوانِ مہذب الاخلاق لکھا ہے۔[100]

میرے کتاب خانے میں صلح کی تالیف کی ہوئی ایک بے نام کی بہت خوشخط قلمی کتاب ہے، جس کے مندرجات غازی الدین حیدر سے تعلق رکھتے ہیں۔ اس کتاب میں دو فارسی قصیدے، ایک منظوم عرضی ادیب کی بھی ہے۔ ایک قصیدے کا عنوان ہے "تصنیف کہار متخلص بہ ادیب ملازمِ حضور پر نور دام اقبالہ"۔ منظوم عرضی وہی ہے جس میں اُس نے تنخواہ میں اضافہ کرنے کی درخواست کی ہے۔

ایران کے شہر کرمانِ شاہاں کا رہنے والا میرزا محمد خان نصیبی نواب غازی الدین حیدر کے عہد میں لکھنؤ آیا اور فوج میں ملازم ہو گیا۔ نواب کی فوج میں بہت سے ایرانی ملازم تھے جو مغل کہلاتے تھے۔ ایک دن ایک مغل اپنی بیوی کو قتل کر کے تلوار ہاتھ میں لیے ہوئے آیا اور نواب کے پاس پہنچنا چاہا، لیکن دربان نے اس کو روک دیا۔ نواب کو اس واقعے کی خبر ہوئی تو اُنھوں نے سب مغلوں کو برخاست کر دیا؛ صرف نصیبی بدستور ملازم رہا۔ اُس نے ایک ہندستانی عورت سے شادی کر لی اور لکھنؤ میں مستقل سکونت اختیار کر لی۔[101]

نصیبی نے سعدی کی بوستان کے طرز پر تقریباً پانچ ہزار اشعار کی ایک مثنوی "لالۂ بوستان" تصنیف کی تھی۔ اس کو غازی الدین حیدر کے نام معنون کیا۔ وہ "در وصفِ وزیر الممالک ہندستان" کے ذیل میں کہتا ہے:

نصیبی ہمیں لالۂ رنگ رنگ	بہ پاشید در عہدِ حکمِ فرنگ
بہ عہدے بہ ہندم فتادے گزار	کہ در آں نہ بودے کسے شہریار
کہ برنامش ایں نامہ انشا کنم	سرش از تۂ افلاک بالا کنم
نصاریٰ در آں ملک بد حکمراں	مرا طبع راغب نشد مدحِ آں
بنامِ وزیر الممالک رقم	نمودے مرا طبعِ زرّیں قلم
وزیرے کہ از شہریاراں تمام	بود شہرہ چوں مُہرِ زریں بنام
خداوند غازیِ دین حیدر است	کہ از قدر از تۂ فلک برتر است

[100] ریاض الفصحا: ۲۶ - ۲۷

[101] قیصر التواریخ، ۱: ۴۳۳

نصیبیؔ کی مثنوی 'لالۂ بوستان' کا قلمی نسخہ میرے کتاب خانے میں موجود ہے۔
صائمؔ کی مذکورۂ بالا بے نام کتاب میں نصیبیؔ کی چار نظمیں ہیں۔ ایک قصیدہ غازی الدین حیدر کی مدح میں، ایک قصیدہ نوروز کی مبارکباد میں، ایک قطعہ نواب غازی الدین حیدر کے دیدار سے مشرف ہونے کی خوشی میں اور ایک قطعہ نواب کے تعمیر کیے ہوئے موتی محل کی تعریف میں ہے۔
فارسی مرثیوں کا ایک مجموعہ نواب محمد تقی علی خان نے مرتب کر کے واقعاتِ ملا مقبل وغیرہ کے نام سے مطبع نولکشور لکھنؤ میں ۱۳۰۷ھ میں چھپوایا تھا۔ اس میں نصیبیؔ کی ساٹھ نظمیں شامل ہیں۔ ان میں سے ایک میں محتشم کاشی کے مرثیۂ دوازدہ بند کے بیاسی شعروں کو مخمس کیا گیا ہے۔ اس کے ساتھ نصیبیؔ کی ایک تحریر ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اتنے شعروں کی تخمیس صرف ایک دن کا کام ہے؛ اس سے نصیبیؔ کی غیر معمولی زود گوئی کا ثبوت ملتا ہے۔ ایک پندرہ بند کا ترکیب بند بزرگانِ دین کی مدح میں ہے۔ ایک سولہ بند کا مرثیہ محتشم کے مشہور مرثیے کے طرز میں ہے۔ باقی سب نظمیں پیش خوانیاں اور نوحے ہیں۔
اسی بے نام کتاب میں غازی الدین حیدر کے کئی ملازموں اور درباری شاعروں کے قصیدے، قطعے وغیرہ شامل ہیں۔ جن کے تخلص اور نام یہ ہیں: صاحب رائے، رائے چینی لال، سید فتح اللہ جعفری، ہادی، شیدا، گوہر، فطرت، غلی، سید احمد علی فکر، سید امجد علی ہوشیار، چھیدی لال اخبار نویس، عاصی۔
محمد بخش ساکن ملاواں جن کو نواب سعادت علی خاں نے اخبارِ کل کے عہدے پر مامور کیا تھا، غازی الدین حیدر نے اُن کو اسی عہدے پر برقرار رکھا۔[۱۰۲]
غازی الدین حیدر شاعر تھے۔ کتاب خانۂ فرح بخش میں اُن کے اُردو شعروں کا ایک مجموعہ دو سو صفحوں میں تھا۔ یہ اشعار زیادہ تر ائمہؑ کی مدح میں تھے۔ پہلا شعر یہ تھا:

عرشِ بریں پر ہے آج یہی مبارکبادی　　　پیدا ہوئے ہیں آج شہِ مہدی ہادی[۱۰۳]

شاہ بیدار بخت کا قصہ کسی شاعر نے جس کا تخلص محفوظ تھا، ۱۲۳۸ھ میں نظم کر کے غازی الدین حیدر کے نام معنون کیا۔ بعد کو یہ منظوم قصہ رشکِ چمن کے نام سے ۱۲۶۶ھ میں مطبع مسیحائی، کانپور میں چھپا۔[۱۰۴]
مولوی سید رفعت علی رضوی رفعت تخلص کی نظم و نثر کے ایک قلمی مجموعے میں ایک نثر ہے جو مفتی خلیل الدین خان

۱۰۲۔ دیباچۂ سبعۂ سیارہ (از محمد بخش)　　۱۰۳۔ فہرست اشپرنگر

۱۰۴۔ ایضاً

کاکوروی کی طرف سے کسی بڑے انگریز افسر کو لکھا گیا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ خلیل الدین خان کچھ مدت کانپور کیمپ میں سر رشتہ مفتی گری میں ملازم رہے۔ اس کے بعد بعض انگریزی کتابوں کا ترجمہ مثل مقدار المنازل وغیرہ کر کے شاہِ زمن غازی الدین حیدر کی خدمت میں پیش کیا۔ انھوں نے بڑی تعریف کی اور پانچ سو روپے ماہوار تنخواہ مقرر کر کے ملازم رکھ لیا۔ ان کی آبائی جاگیر کا ایک گانوں جو چند سال سے خالصۂ شریفہ میں داخل ہو گیا تھا، اس کے عوض میں ایک موضع چھ ہزار روپے کی جمع کا مدد معاش کے طور پر مقرر فرمایا۔

خلیل الدین خان علومِ ریاضی، بالخصوص علمِ ہیئت، کے ماہر تھے۔ انھوں نے اپنے زمانِ اقتدار میں پانچ ہزار روپے کے آلاتِ رصدی ولایت سے منگوائے تھے۔ کبھی کبھی علمِ ہیئت کا درس بھی دیا کرتے تھے۔ غازی الدین حیدر کو بھی علمِ ہیئت سے بہت دلچسپی تھی۔ اُن کے عہدِ سلطنت میں خلیل الدین خان کے اہتمام سے لکھنؤ میں رصدگاہ قائم کی گئی۔ ضروری آلات ولایت سے منگوائے گئے اور رصدگاہ کی دیواروں میں قواعدِ ریاضی سے ایسے دائرے تعبیہ کیے گئے جن میں دقیقہ اور ثانیہ اور ثالثہ تک صحیح تقسیم تھے۔ ۱۲۴۱ھ میں غازی الدین حیدر نے خلیل الدین خان کو اپنا سفیر مقرر کر کے کلکتے بھیجا؛ پانچ ہزار روپے ماہوار ان کی تنخواہ مقرر ہوئی۔ کچھ دن کے بعد جب واپس آکر دربارِ شاہی میں باریاب ہوئے، تو دو کرۂ طلائی ارضی و سماوی جن میں صناعانِ فرنگ نے کواکب اور مدارات نہایت حُسن و خوبی سے ترتیب دیے تھے، حضور میں نذر گزرانے۔ بادشاہ نے بکمالِ عنایت دربارِ خاص میں اپنے حضور میں بیٹھنے کی اجازت مرحمت فرمائی۔ بادشاہ کی فرمائش سے اُنھوں نے فنِ ہیئت کے قواعد میں ایک کتاب 'مرآت الاقالیم' تصنیف کی، جس میں احاطۂ اودھ کے طرق و شوارع کا جغرافیا اور دنیا کے مشہور شہروں کا طول و عرض اور غایتہ النہار درج کیا۔

غازی الدین حیدر کو خواہش ہوئی کہ فنِ ہیئت کا ایک آلۂ رصدی ایسا تیار ہو کہ قصرِ سلطنت میں بیٹھے ہوئے حرکاتِ کواکب اور سیاروں کے اوضاع کی سیر کریں۔ علمائے لکھنؤ سے جو ہیئت کی کتابوں کا درس دیتے تھے، درخواست کی گئی اور چھ مہینے کی مہلت دی گئی۔ سب نے ایسی صنعتِ جدید کی ترتیب میں عذر کیا۔ خلیل الدین خان نے حسب الحکم شاہی چھ دن میں ایک برنجی آلے کا نقشہ تیار کر کے پیش کیا۔ بادشاہ کو بہت پسند آیا۔ لیکن اس نقشے کے مطابق آلہ تیار کرنے کا موقع نہ ملا کہ تھوڑے زمانے میں غازی الدین حیدر کا انتقال ہو گیا۔[۱۰۵]

۱۰۵۔ سوانح عمری مفتی خلیل الدین خان: ۲۱، ۵-۶، ۱۱-۱۲

اودھ میں کوئی مطبع نہ تھا۔ غازی الدین حیدر نے ٹائپ کا پہلا اعلیٰ درجے کا مطبع ۱۲۳۴ھ موتی محل لکھنؤ میں کثیر صرف سے قائم کیا۔ اس مطبع میں فارسی اور عربی کا جلی اور خفی کئی طرح کا بہت عمدہ ٹائپ موجود تھا۔ اس مطبع کی چھپی ہوئی کئی کتابیں میں نے دیکھی ہیں، جن میں سے بعض میرے کتاب خانے میں موجود تھیں یا موجود ہیں۔

غازی الدین حیدر کو علمِ لغت سے خاص شغف تھا۔ انھوں نے فارسی کا ایک ضخیم لُغت 'فرہنگِ رفعت' کے نام سے خود تالیف کیا۔ یہ نام بتاتا ہے کہ یہ لغت غازی الدین حیدر نے بادشاہ ہونے سے قبل تالیف کیا تھا، جب کہ ان کا خطاب نوّاب رفعت الدولہ رفیع الملک غازی الدین حیدر خان شہامت جنگ تھا۔ بادشاہ ہونے کے بعد ان کا لقب ابوالمظفر معزالدین شاہِ زمن ہوگیا۔

غازی الدین حیدر نے یہ کتاب لکھ کر اس کی ترتیب مولوی قبول محمد کے سپرد کردی۔ انھوں نے ۱۲۲۹ھ سے ۱۲۳۰ھ تک تقریباً دو سال کی مدت میں یہ خدمت انجام دی۔ اس کے پانچ برس بعد شاہی مطبع میں اس کی طباعت شروع ہوئی اور محرم ۱۲۳۶ھ سے ذی الحجہ ۱۲۳۷ھ تک پورے دو سال میں بہت بڑے سائز پر (۱۶" × ۱۱") ہفت قلزم کے نام سے سات جلدوں میں چھپ کر تیار ہوئی، جن کے صفحات کی مجموعی تعداد ایک ہزار پانچ سو پچاس ہے۔

اس لغت کی ساتوں جلدیں میرے کتاب خانے میں تھیں مگر اب وہ دارالاشاعت کتاب نگر لکھنؤ کے توسط سے دہلی کے لیڈی شری رام کالج کی لائبریری میں پہنچ گئی ہیں۔

غازی الدین حیدر نے اپنی بادشاہی کے زمانے میں لغاتِ عرب کے ہندستانی ماہروں کا ایک عملا اس غرض سے مقرر کیا کہ وہ عربی لغت کی مشہور و مستند کتاب قاموس کو بنیاد قرار دے کر اور امکانی حد تک الفاظ و فقرات کا اضافہ کر کے عربی کا ایک جامع ترین لغت تیار کریں اور معانی و مطالب فارسی میں لکھیں۔ علما کی اس جماعت نے سالہا سال کی محنت کے بعد تاج اللّغات کے نام سے ایک لغت تیار کیا، جو عربی کے ہندستانی ادیبوں کا ایک مایۂ ناز کارنامہ ہے۔ یہ لغت غازی الدین حیدر کے بعد ان کے فرزند اور جانشین نصیرالدین حیدر کے عہد میں مکمل ہو کر آٹھ جلدوں میں شائع ہوا۔

کرنل لاکٹ غازی الدین حیدر کے عہد میں اودھ کا اسسٹنٹ ریزیڈنٹ تھا۔ وہ عربی خوب جانتا تھا۔ شیخ احمد عرب یمنی کا شاگرد تھا اور انھیں کی سفارش سے بادشاہ کا مقرب ہوگیا تھا۔ وہ شاہی مطبع کا بھی مہتمم رہا۔ وزیر اعظم نواب معتمد الدولہ سے اور اس سے موافقت نہ تھی۔ انھوں نے اس کو

موقوف کروا دیا۔[۱۰۶]

محمد صالح شاہ جہان پوری ایک مدت تک لکھنؤ میں شاہی کتاب خانے میں ملازم رہے۔ غازی الدین حیدر نے ان کو کتاب خانے سے طلب کر کے انگریزی کتابوں کا ترجمہ کرنے کی خدمت سپرد کی۔ روزانہ جتنا ترجمہ کرتے یا کوئی کتاب عربی یا فارسی نثر یا نظم میں تصنیف یا تالیف کرتے، وہ حسبِ ارشاد بادشاہ کو سُناتے رہتے تھے۔ اس التزام کے ساتھ چودہ کتابیں انگریزی سے ترجمہ اور چھ کتابیں فارسی میں تصنیف یا تالیف کیں، جو سب حرف بحرف بادشاہ نے سماعت فرمائیں۔[۱۰۷]

غازی الدین حیدر کے ولیعہد نصیر الدین حیدر کی شادی کی تقریب میں غالب نے ایک قطعہ کہہ کر بھیجا تھا اور گراں بہا صلے کے متوقع تھے۔ معلوم نہیں کہ ان کی یہ توقع پوری ہوئی یا نہیں۔ وہ اس قطعے کے متعلق لکھتے ہیں :-

"آنچہ من در صلۂ نگارشِ این قطعہ دست مزدِ خویش می سنجم روشناسی خسرو است و تشریف قبول و نوید التفات و عطیۂ فتوح۔ اما کشایشِ طلسم این مدعا در گرو آن است کہ پایہ و مقامِ ستایشگر بحضرتِ ممدوح شمردہ می شود تا بہ اندازۂ ارزشِ وے عطا تواند کرد۔ ورنہ پیدا است کہ جائزۂ بادخواناں تا چہ قدر زست۔"

سلیمان جاہ نصیر الدین حیدر (۱۲۴۳ - ۱۲۵۳ھ = ۱۸۲۷ - ۱۸۳۷ء)

علم ہیئت کی کتاب مفتاح الافلاک کے سرورق پر حسب ذیل عبارت درج ہے :

"حسب الحکم محکم جناب سلطنت مآب .. نصیر الدین حیدر بادشاہِ اودھ .. کے حکیم فرگوسن صاحب کے اصول علم ہیئت سے مریم نے بوسیلۂ عبد السلام لکھنوی کے اُردو زبان میں ترجمہ کیا۔"

اس عبارت کے اوپر لکھا ہے :-

AN EASY INTRODUCTION TO ASTRONOMY

غالباً یہ اصل انگریزی کتاب کا نام ہے، جس کا اردو ترجمہ 'مفتاح الافلاک' کے نام سے کیا گیا ہے۔ اس کتاب میں اُن بادشاہوں کا بھی ذکر کیا گیا ہے جنھوں نے علم ہیئت کی ترقی میں کوشش کی۔ جولیس سیزر، الفانسیوس، مامون رشید، الغ بیگ اور ہمایوں کے بعد نصیر الدین حیدر کے ذکر میں لکھا گیا ہے :

۱۰۶۔ قیصر التواریخ ۱ : ۲۹۹
۱۰۷۔ دیباچۂ لطائف الظرائف : ۵

"یہ بادشاہ والاجاہ ... بھی مثل سلاطین سلف کے ترقی اور ترویج اس علم میں معروف ہے۔
چنانچہ یہ 'مفتاح الافلاک' حسب الحکم ... نصیر الدین حیدر بادشاہ اودھ ... کے زبان انگریزی سے
سلیس اردو عبارت میں ترجمہ کی گئی ... دریں ولا جو تعمیر رصد کی دارالسلطنت لکھنؤ میں مرکوزِ
خاطر اشرف ہوئی ہے، بلند نامی اس امر نیک کی بادشاہ ذیجاہ ... کے واسطے سالہا سال قائم
رہیگی ... عقلاے روزگار اس کی تعریف اور توصیف کب کرینگے۔"[108]

مفتاح الافلاک کا ایک نسخہ جو ۱۸۳۳ء میں کلکتے کے کسی مطبع میں ٹائپ میں چھپا تھا، میرے کتابخانے میں موجود ہے۔

محمد صالح شاہ جہانپوری جو غازی الدین حیدر کے حکم سے بیس کتابیں ترجمہ، تالیف یا تصنیف کر چکا تھا، اس نے لطیفوں کی ایک کتاب مرتب کر کے نصیر الدین حیدر کو نذر کی۔[109] وہ اس سلسلے میں لکھتا ہے:

"دریں ولا کہ سالِ اول جلوس مبارک حضرت ظلِ سبحانی ... کا مطابق سال بارہ سے پینتالیس ہجری
کے ہے، اس بندۂ ہیچداں نے لطائف اچھے اچھے اکثر کتابوں عربی اور فارسی سے انتخاب کر کے
زبانِ ہندی میں جمع کیے اور نام اس کا لطائف ظرائف رکھا۔ امیدوار جناب الٰہی سے ہوں کہ یہ
لطائف حضور انور بادشاہِ عالم پناہ سلیمان جاہ میں گزرے اور شرف قبول کا حاصل کرے۔

لایا ہوں نذر اس شہِ شاہاں کے روبرو جو نذر لاوے مورِ سلیماں کے روبرو"

لطائف الظرائف کا ایک نسخہ مطبع مصطفائی لکھنؤ کا ۱۲۶۵ھ میں چھپا ہوا میرے کتابخانے میں موجود ہے۔
نجم الغنی کا بیان ہے کہ ۱۲۵۲ ہجری میں نصیر الدین حیدر نے چند یوروپین مصاحبوں کو ان کی گستاخی کی بنا پر اپنے دربار سے نکال دیا۔[110] اس سے چند سال پہلے ایک فرانسیسی مصاحب پیٹریک فورتیئر پر عتابِ شاہی نازل ہوا۔ اس نے بادشاہ کی خوشنودی حاصل کرنے کے لیے فرانس کے مشہور عالم شاعر اور مصنف والتیر کی کتاب زادیک کا فارسی میں ترجمہ کیا۔ بادشاہ کے علمی ذوق پر اعتماد کر کے اسے پوری توقع تھی کہ اس کی یہ علمی خدمت عفوِ قصور کا ذریعہ بن جائیگی۔ اس نے کتاب کا جو دیباچہ لکھا ہے اس کا مختصر خلاصہ حسب ذیل ہے:

۱۰۸۔ مفتاح الافلاک: ۱۲-۱۳

۱۰۹۔ لطائف الظرائف: ۵

۱۱۰۔ تاریخ اودھ، ۴: ۲۴۲

"اس کتاب کا مترجم پیتر ریک فورتیر فرانسیسی سنِ شعور سے چونتیس برس کی عمر تک عمدہ خدمتیں انجام دیتا رہا اور لاکھوں روپیہ پیدا کیا۔ ناگاہ فلکِ کج رفتار نے میرے باغِ عشرت کی بہار لوٹ لی یہاں تک کہ میں بڑی بڑی عمارتیں اور جاگیر وغیرہ چھوڑ کر لکھنؤ میں وارد ہوا اور اسی سال ۱۲۴۵ ہجری میں نصیرالدین حیدر بادشاہ کے مصاحبوں میں شامل ہو گیا۔ ایک سال کے بعد نیرنگیِ زمانہ سے وہ ملازمت ختم ہو گئی۔ چونکہ بارگاہِ شاہی میں تندیں پیش کرنا جاں نثار خادموں پر واجب ہے، لہٰذا اس نے زادیک کے قصّے جو وولتیر نامے شاعر نے فرانسیسی زبان میں لکھے ہیں، بادشاہ کو نذر دینے کے لیے فارسی میں ترجمہ کیے۔ ترجمے میں بڑی محنت کی اور اس کو اس مقصد کا وسیلہ سمجھا کہ بادشاہ مجھ کو پھر ندیموں کے زمرے میں ملازم رکھ لیں گے۔ امید واثق ہے کہ جب یہ نادر ہدیہ نظرِ کیمیا اثر سے گزریگا تو میرا نخلِ تمنا پھر بار ور ہوگا"

مترجم نے ترجمے کی تاریخ لفظ 'مرغوب' سے نکالی ہے یعنی ۱۲۴۸ھ

قصہ زادیک کا قلمی نسخہ جو میں نے دیکھا ہے، اس میں بڑی تقطیع کے ۱۶۲ صفحے ہیں۔

قصہ مسعود شاہ و گیتی آرا کا فارسی سے اردو میں ترجمہ نصیرالدین حیدر کے حکم سے کیا گیا۔ مترجم اس کے دیباچے میں بادشاہِ وقت کی مدح کے بعد لکھتا ہے:

> "بعد اجرائے مہمّاتِ سلطنت اور امورِ مملکت کے احوال مصیبت آلِ حضرات ائمۂ اطہارؑ ... نظر سے جناب کی گزرتے ہیں ... اور بعد انفراغ اس امرِ سترگ کے قصص بادشاہانِ ماسلف کے ملاحظۂ اقدس میں ... رہتے ہیں ... ارشادِ کرامت بنیاد ہوا کہ اکثر لوگ زبان فارسی کے فہم میں عاجز ہیں۔ اس واسطے یہ قصہ مسعود شاہ کا فارسی بزبانِ اردوے معلّٰی سلیس اور صاف صاف ترجمہ کیا جاوے تاکہ لوگوں کو اس کے سمجھنے میں مشکل نہ واقع ہو"

اس کتاب کا ایک قلمی نسخہ میرے کتاب خانے میں موجود ہے، جس کی کتابت ۷ ذی الحجہ ۱۲۸۰ھ کو تمام ہوئی۔ اصل قصے کے مصنف کا نام کہیں درج نہیں ہے۔ مترجم کے نام کا خاص جزو مصطفےٰ معلوم ہوتا ہے، جو مدح بادشاہ کے ذیل میں [illegible] تخلص کے طور پر آیا ہے۔

[illegible] سے بھیجا۔ بادشاہ نے اُسے سن کر [illegible]
[illegible] نے [illegible] اس واقعے کا ذکر تفصیل کے ساتھ
[illegible] ختم کر لی۔ [illegible]
[illegible] قصہ منشی محمد حسن کی معرفت روشن الد[illegible]

کے پاس اور روشن الدولہ کے توسط سے نصیر الدین حیدر کے پاس گزرا جس دن گزرا، اسی دن پانچ ہزار روپیہ بھیجنے کا حکم ہوا۔"

نصیر الدین حیدر نے چند لاکھ روپے سرکار کمپنی کو تفویض کیے، جن کے دائمی منافع یعنی پانچ ہزار روپے ماہانہ میں سے تین ہزار روپے مدرسۂ لکھنؤ کے طالب علموں کے واسطے، ایک ہزار روپے عاجز اور معذور لوگوں کے لیے اور ایک ہزار روپے بیت الشفا اور غریب بیماروں کی دوا اور غذا کے لیے مقرر فرمائے۔ یہ تینوں جماعتیں اس وقت تک اس رقم سے مستفید ہوتی ہیں۔[111]

آغا محمد حسین برشتہ نے نصیر الدین حیدر کے عہد میں تقریباً دس ہزار بیت کی ایک مثنوی اُردو زبان میں کہی۔ اس میں چہاردہ معصومینؑ کے فضائل و مصائب بیان کیے ہیں اور اسی مناسبت سے اس کا نام ہر چاردہ رکھا ہے۔ بادشاہِ وقت کی مدح میں مصنف کہتا ہے:

شہ یہ سخندان و سخن سنج ہے	سیم و زرِ علم کا یہ گنج ہے
ساری زبانوں کا لغت دان ہے یہ	جسم کا ہر فن کے دل و جان ہے یہ
طبع کی رنگینی سے لیل و نہار	دہر کے گلشن پہ ہے رکھتا بہار

اس مثنوی کا قلمی نسخہ جو میرے کتابخانے میں ہے اس کے سرورق کی ایک عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ محمد ارتضا حسین نے اس کو ۱۲۸۰ھ مطابق ۱۸۶۳ء میں نیلام میں خریدا تھا۔ اس سے ظاہر ہے کہ اس کی کتابت کو سو برس سے زیادہ ہو چکے ہیں۔

"نصیر الدین حیدر مغربی تہذیب و معاشرت کا بہت دلدادہ تھا۔ اس نے ایسٹ انڈیا کمپنی کو تین لاکھ روپے چار فیصدی شرح منافع پر اس لیے قرض دیا کہ اس کی سالانہ آمدنی سے ایک محتاج خانے کے اخراجات برداشت کیے جائیں۔ اس نے لکھنؤ میں پہلا انگریزی اسکول قائم کیا اور غریب طلبا کے لیے چھتیس ہزار روپے سالانہ وقف کر دیا۔ لکھنؤ میں پہلا پریس بھی اس کے عہد میں نصب کیا گیا۔ انگریزی کی علمی اور ادبی کتابوں کے تراجم کا بھی سلسلہ شروع ہوا۔"[112]

منتظم الدولہ حکیم مہدی علی خاں نے عہدِ نصیر الدین حیدر میں چھاپہ خانہ سلطانی لیتھوگرافک یعنی پتھر کا آرچہ صاحب

۱۱۱۔ زبدۃ الکوائف از مہاراجہ گوپال ثاقب (قلمی)

۱۱۲۔ کمپنی کی حکومت مؤلفہ باری (طبع سوم)

کو دیا پان سو روپیہ درماہہ کر کے۔"[113]

مقبول احمد مقبول نے ایک مثنوی دردِ الفت کے نام سے ۱۲۵۰ھ میں تصنیف کر کے نصیر الدین حیدر کے نام معنون کی۔ اُس کا پہلا شعر ہے:

دردِ اُلفت ہر ایک دل میں ہے　　　آگ یہ گُل کے آب و گِل میں ہے

نصیر الدین حیدر کے عہد کی ابتدا میں وائسرائے لارڈ کیمبر بیر لکھنؤ آئے۔ کپتان مکان ترجمان کی حیثیت سے ان کے ساتھ تھے "جو شاہ نامہ فردوسی کا کپتان مکان صاحب نے باخراجِ اشعارِ الحاقی وغیرہ انتخاب کیا تھا اس کے چھاپنے کے واسطے پچاس ہزار روپے عنایت کیے۔"[114]

مسیح الملک حکیم مرزا علی نصیر الدین حیدر کے طبیبِ خاص تھے۔" بادشاہ مسیح الملک سے بہت بے تکلف تھے اور اکثر مسائل فقہیہ اور حالاتِ مذاہب میں ان سے تبادلۂ خیالات کرتے، ائمہ علیہم السلام کے واقعات میں اُن سے گفتگو کرتے۔"[115]

"آں حضرت (نصیر الدین حیدر) از بس کہ طبعِ عالی داشتند پادشاہ تخلص نمودہ اکثر بہ زبانِ اردوے معلّٰی بہ شعر و سخن ہمت می گماشتند۔"[116]

"طبعے موزوں داشت۔ احیاناً توجہ بہ انشاے اشعارِ اردو فارسی می گماشت۔"[117]

"طبیعت موزوں رکھتے تھے اور کبھی کبھی اردو اور فارسی میں بھی شعر گوئی کا اتفاق ہوتا تھا۔"[118]

بادشاہ کی ایک اردو غزل خمخانۂ جاوید جلد دوم میں اور چار نعتیہ فارسی شعر تذکرۂ روزِ روشن میں نقل کیے گئے ہیں۔ ان کے علاوہ چار اردو غزلیں مجموعۂ سخن میں ہیں۔ یہ کتاب ۶۶ شاعروں کی ۱۳۰۰ غزلوں کا مجموعہ ہے۔ اس میں مختلف شاعروں کی ہم طرح غزلیں ساتھ ساتھ درج کی گئی ہیں۔ اس کو غلام مہدی داستان گو نے نصیر الدین حیدر کے عہدِ سلطنت میں مرتب کیا تھا۔ اس ضخیم کتاب کا ایک قلمی نسخہ خود مؤلف کے قلم کا لکھا ہوا میرے کتابخانے میں موجود ہے، جس کی کتابت یکم صفر ۱۲۴۷ھ کو تمام ہوئی۔

نصیر الدین حیدر کا تصنیف کیا ہوا ایک مرثیہ اور کئی سلام میرے کتابخانے میں موجود ہیں۔ مرثیے اور سلاموں

۱۱۳۔ قیصر التواریخ ۱: ۳۱۰　　　۱۱۴۔ تاریخ اودھ ۴: ۲۲۰

۱۱۵۔ تاریخ اودھ ۴: ۳۴۱　　　۱۱۶۔ زبدۃ الکوائف (قلمی)

۱۱۷۔ تذکرۂ روزِ روشن: ۱۳۰　　　۱۱۸۔ خمخانۂ جاوید ۲: ۴

میں وہ اپنا پورا نام تخلص کے طور پر لائے ہیں۔
شمس الدین فقیر کی فارسی مثنوی دُرِ مکنون امام مہدی آخر الزماں کی مادرِ گرامی نرجس خاتون کے حالات میں ہے۔
سلطان العلما مولوی سید محمد مجتہد کی فرمایش سے نصیر الدین حیدر کے لیے اس کا منظوم ترجمہ اُردو میں کیا گیا۔
اصل فارسی مثنوی اور اس کا اُردو ترجمہ دونوں کے قلمی نسخے میرے کتابخانے میں موجود ہیں۔
"اسکول انگریزی طلبا اور مشتاق زبان انگریزی کے واسطے بہ اہتمام رزیڈنٹ (قائم) کیا۔ سب سے امر عمدہ
یہ کیا کہ رمنۂ موتی محل میں رصد خانۂ سلطانی بنوایا۔ کپتان ہربرٹ صاحب اس کے مہتمم ہوئے۔ مولوی اسمٰعیل
سر گروہ طلبا ہوئے۔ ہندستان میں ایسا رصد خانہ کہاں تھا۔"[119]
نصیر الدین حیدر نے مولوی اسمٰعیل کو اپنا سفیر مقرر کر کے تحفے تحائف کے ساتھ انگلستان کو روانہ کیا تو ان سے
"ایک مہتمم کالج جس سے ترقی رصد خانۂ سلطانی اور عمل علم ہیئت کا ہندستان میں رواج پائے اور کتب علمی
وہاں سے لانے کی فرمایش کی۔"[120]
نصیر الدین حیدر کے عہد حکومت میں وکیل السلطنت مختار الملک مدار المہام مدار الدولہ بہادر صمصام جنگ کے
فرزند نواب محمد علی خان کے "حسب استمزاج منشی ہر دھیان سنگھ ابن دیوان شیولال نے شاہ نامۂ فردوسی
کا خلاصہ فارسی نثر و نظم میں کر کے ۱۲۴۹ھ میں تمام کیا۔"[121]
غازی الدین حیدر نے عربی کا ایک جامع لغت تیار کرنے کے لیے لغاتِ عرب کے ماہروں کا ایک عملہ مقرر
کر دیا تھا مگر ان کی زندگی میں یہ لغت مکمل نہیں ہو سکا۔ نصیر الدین حیدر کے عہد میں یہ کام جاری رہا اور پایۂ
تکمیل کو پہنچ کر جامع اللغات کے نام سے بہت بڑے سائز کی آٹھ ضخیم جلدوں میں شائع ہوا۔[122]
مولوی محمد اسمٰعیل مرادآبادی لندنی نے اس لغت کا طولانی دیباچہ عربی نثر و نظم میں لکھا۔ دیباچے کے آخر میں

۱۱۹۔ قیصر التواریخ، ۱: ۳۱۱

۱۲۰۔ ایضاً: ۳۲۳

۱۲۱۔ یہ خلاصہ شاہ نامہ منشی گر سہائے ردیوان چندی سہائے پسرانِ مؤلف نے ۱۲۶۸ھ عہدِ واجد علی شاہ میں مطبع علی بخش خان
میں چھپوایا۔ کتاب کے آخر میں فرہنگ ہے جس میں الفاظ اور اسمائے علم کی شرح ماخذوں کے حوالے کے ساتھ کی گئی ہے۔ یہ
مطبوعہ کتاب راقم کے کتابخانے میں موجود ہے۔

۱۲۲۔ مزید معلومات کے لیے دیکھیے میرا مضمون "غازی الدین حیدر اور علمِ لغت" ماہنامہ نیا دور لکھنؤ، مارچ ۱۹۶۷ء

ایک 'فائدہ' ہے، جس میں مؤلفینِ لغت کا بیان ہے کہ اس کے خاکے کے لیے ہم نے مثال کے طور پر قاموس کو سامنے رکھا تھا اور اس پر آیات واحادیث، مقولوں اور کہاوتوں کے شواہد اور بہت سی مفید باتوں کا اضافہ کیا، جن سے زمانۂ سابق کی کتابیں خالی تھیں اور بہت سے لغات والفاظ کا اضافہ کیا جن کا قاموس میں نام ونشان بھی نہ تھا نہ لغت کی کسی دوسری کتاب میں پائے جاتے تھے۔ الفاظ کے معنوں میں جو اضافے کیے ہیں ان کی کثرت حدِ شمار سے باہر ہے۔[۱۲۳]

امیر مختار کے حالات میں حسین علی لکھنوی نے کتاب راحت القلوب لکھ کر نصیر الدین حیدر کے نام معنون کی۔ اس ضخیم کتاب کا ایک قلمی نسخہ بھی میرے کتابخانے میں موجود ہے۔

نصیر الدین حیدر کی والدہ بادشاہ بیگم کے حکم سے علامہ محمد باقر مجلسی کی کتاب بحار الانوار کی تیرھویں جلد کا فارسی میں ترجمہ کیا گیا۔ مترجم نے کتاب کے مطالب میں جگہ جگہ اضافہ کیا ہے۔ اس کتاب کا ایک خوشخط قلمی نسخہ جو ابتدائی چار بابوں پر مشتمل ہے، راقم کے کتابخانے میں موجود ہے۔

نصیر الدین حیدر کے عہد میں رصد خانۂ سلطانی کی بنا ہوئی اور اس کے وجود میں آنے سے پہلے گورنر جنرل کی تجویز سے کپتان ہربرٹ سترہ سو روپے ماہوار پر اس کے مہتمم مقرر ہوئے۔ ان کی اچانک موت پر کرنل ولکاکس مہتمم مقرر ہو کر بادشاہ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور بادشاہ نے ان کو چودہ پارچے کا خلعت عطا کیا۔[۱۲۴]

خلد منزل نصیر الدین حیدر کے عہد میں مدرسۂ سلطانی میں "ہزار ہا لڑکا داخلِ مدرسہ ہوا تھا، فی پانچ روپے تنخواہ اور بیس لڑکوں میں ایک مدرس تھا"۔[۱۲۵]

سلطان زمان محمد علی شاہ (۱۲۵۳ - ۱۲۵۸ھ = ۱۸۳۷ - ۱۸۴۲ء)

محمد بخش ساکن ملانواں سعادت علی خان اور غازی الدین حیدر کے عہد میں اخبار کل کے عہدے پر فائز رہ کر بہت دولت مند ہو گئے تھے، نصیر الدین حیدر کے عہد میں پریشان رہے، محمد علی شاہ کے زمانے

۱۲۳۔ تاج اللغات کے صرف چند سیٹ ہندستان میں موجود ہیں مگر سب زیادہ سے زیادہ سات جلدوں پر مشتمل ہیں۔ پوری آٹھوں جلدیں صرف میرے کتابخانے میں تھیں، جو ادارۂ کتاب نگر لکھنؤ کی معرفت کشمیر یونیورسٹی لائبریری میں پہنچ گئی ہیں۔

۱۲۴۔ قیصر التواریخ، ۲: ۴۰-۴۱

۱۲۵۔ ایضاً، ۱: ۳۷۲

میں پھر ان کو عروج حاصل ہوا۔[۱۲۶]
فرانسیسی ادیب اور شاعر پیتریک فورتیئر کچھ مدت تک نصیر الدین حیدر کا مصاحب رہ کر معتوب ہو گیا تھا۔ اس نے بادشاہ کی خوشنودی حاصل کرنے کے لیے فرانس کے نامور عالم، شاعر اور مصنف وولتیر کی کتاب زادیک کا فارسی میں ترجمہ کیا۔ اسی پیتریک فورتیئر نے وولتیر کی دوسری کتاب میمنون کا فرانسیسی سے فارسی اور اردو میں ترجمہ کر کے محمد علی شاہ کی خدمت میں نذر کے طور پر پیش کیا۔ میں نے اس کتاب کا جو خوشخط مطلا نسخہ دیکھا ہے، اس میں فارسی ترجمہ متن میں ہے اور اردو ترجمہ حاشیے پر۔ اردو ترجمے میں وہ لفاظی اور عبارت آرائی نہیں ہے جو فارسی ترجمے میں ہے۔ اس نسخے کی شان سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ وہی نسخہ ہے جو بادشاہ کو نذر کرنے کے لیے تیار کیا گیا تھا۔[۱۲۷]
مقبول الدولہ مہدی علی خان قبول نے محمد علی شاہ کی اجازت سے ایک کتاب جہان نما کے نام سے ۱۲۵۷ھ میں لکھی، جس میں تین باب اور ایک خاتمہ ہے۔ "پہلا باب پیدائشِ ہفت اقلیم میں ہے۔ دوسرا بیان مشتمل ہے بیانِ تولیدِ ہوا پر اور بیانِ جبالِ ہفتگانہ اور بحارِ سبعہ پر کہ ربعِ مسکون میں حکمِ خالقِ مخلوقاتِ گوناگوں سے جاری ہیں، تیسرا باب ذکرِ عجائبِ برّی اور بحری پر مشتمل ہے کہ جو جنابِ اقدسِ الٰہی نے پیدا کیے ہیں اور چند طلسمات کہ حکمائے ماسبق پردۂ زمین پر تیار کر کے بطور یادگار چھوڑ گئے ہیں اور خاتمہ اس کا مشتمل ہے تذکرۂ بازی گرانِ فرنگ پر کہ وہ بھی عجیب و غریب ہے۔"[۱۲۸]
مصنفِ کتاب نے اس کو ۱۲۷۳ھ میں مطبع محمدی میں چھپوایا۔ یہ کتاب راقم کے کتب خانے میں موجود ہے۔
محمد علی شاہ نے فضول خرچ قرار دے کر بعض دوسرے کارخانوں کے ساتھ رصد خانہ بھی بند کر دیا، لیکن کرنل لو کا مشورہ قبول کر کے پھر جاری کر دیا۔ "ساڑھے چار لاکھ روپے اس کی تعمیر میں صرف ہوئے۔ پچاس ہزار کے پتھر دُوربینوں کے نصب کرنے کو بنارس، مرزاپور سے آئے اور لاکھ روپے کے آلاتِ رصدیہ موافق رصد خانہ گرین وچ، لندن سے آئے۔"[۱۲۹]

۱۲۶۔ دیباچہ سبعہ سیارہ از محمد بخش

۱۲۷۔ مزید معلومات کے لیے ملاحظہ ہو میرا مضمون: فارسی اور اردو کا ایک فرانسیسی ادیب اور شاعر (ہماری زبان، علی گڑھ، ۲۲ اکتوبر ۱۹۶۶ء)

۱۲۸۔ جہاں نما: ۱۲

۱۲۹۔ قیصر التواریخ، ۲: ۴۱

سید کمال الدین حیدر عرف سید محمد میر رصد خانے کے عملے میں منشی اور مترجم مقرر کیے گئے۔ انھوں نے سائنس اور ہیئت کی ۱۰ کتابوں کا اردو میں ترجمہ کیا اور مملکتِ اودھ کی تاریخ لکھی۔ ان کتابوں کی تفصیل خود کمال الدین حیدر نے قیصر التواریخ میں لکھ دی ہے:[۱۳۰]

کمال الدین حیدر کی تاریخ اودھ جلد اول سوانح حیاتِ سلاطینِ اودھ اور جلد دوم قیصر التواریخ کے نام سے کئی مرتبہ چھپ کر شائع ہو چکی ہے۔ اس کے علاوہ اس کی حسب ذیل کتابیں میرے کتابخانے میں موجود ہیں:

۱۔ مقاصدِ علوم۔ اس کے مطبوعہ نسخے کے سرورق پر انگریزی اور اُردو کی حسب ذیل عبارتیں درج ہیں:

A TREATISE OF THE OBJECTS,
ADVANTAGES AND PLEASURES OF SCIENCE BY LORD BROUGHAM
TRANSLATED INTO URDU BY SYED
KAMALUDDIN HAIDAR, NATIVE OF LUCKNOW AT THE OBSERVATORY
OF HIS MAJESTY THE KING OF OUDE

PRINTED AT HIS MAJESTY'S PRESS: 1841

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

"رسالہ لارڈ بروہم صدر الصدور دار السلطنت لندن جو مقاصدِ علوم کے بیان میں ہے، حسب الحکم جناب ابوالفتح معین الدین سلطان الزماں نوشیروانِ عادل محمد علی شاہ بادشاہ غازی خلد اللہ ملکہٗ و سلطنتہٗ کے چھاپے خانۂ سلطانی میں چھاپا ہوا، جسے پہلے بموجب فرمایشِ صاحبانِ محکمہ اجلاس جنرل کامٹی اسکول بک سوسائٹی کلکتہ کے عاصی سراپا معاصی سید کمال الدین حیدر عرف محمد میر حسنی الحسینی نے زبان اُردو میں ترجمہ کیا تھا اور صاحب عالی شان مہتمم رصد خانۂ سلطانی سے اس کا مقابلہ کیا تھا۔ غالب ہے کہ اہلِ علم کو کیفیت اور ماہیت اُن علوم کی جن کا اس میں بیان ہے، بخوبی دریافت ہو۔ واللہ ولی التوفیق وبہ نستعین۔

مقاصدِ علوم

مقدمے میں مقاصدِ علوم اور فوائدِ علم کا بیان ہے۔

۱۳۰۔ قیصر التواریخ، ۲: ۴۲-۴۳

پہلی فصل میں علم ریاضی کا بیان ہے
دوسری فصل میں علم ریاضی اور علم طبیعی کی حقیقتوں کے اختلاف کا بیان ہے۔
تیسری فصل میں علم طبیعی کا بیان ہے۔
چوتھی فصل میں علم عملِ طبیعی جو عالم حیوانات اور نباتات سے متعلق ہے' اس کا بیان ہے۔
پانچویں فصل میں فوائد اور مقاصدِ علم کا بیان ہے "

کتاب خوشخط اور صاف چھپی ہے۔ ضخامت بڑی تقطیع کے ۲۶ صفحے۔

۲۔مقاصدِ علوم کے قلمی نسخے کی جس کے ابتدائی چند صفحوں میں مصنف نے جگہ جگہ ترمیم و تنسیخ کی ہے' ابتدا یوں ہوتی ہے :-

"عاصی سراپا تقصیر سید کمال الدین حیدر عرف محمد میر حسنی الحسینی نے بعد ترجمہ کتاب نیچرل فلاسفی یعنی حکمتِ طبعی کے رسالۂ لارڈ بروہم کو جو مقاصدِ علم کے بیان میں ہے 'بموجب حکم صاحبانِ عالی شان محکمۂ اجلاس جنرل کامٹی اسکول بک سوسائٹی دارالسلطنت کلکتہ کے زبانِ اردو میں ترجمہ کیا۔"

۳۔کتاب حکمتِ طبعی کا اردو ترجمہ۔اس کے سرورق پر یہ عبارت درج ہے :-

"جاننا چاہیے کہ اس رسالے میں اصولِ علم جرثقیل کو ایک سہل طریق سے بیان کرنے کا ارادہ ہے۔"

یہ کتاب کا اصل مسودہ ہے جس میں مصنف نے ترمیم و تنسیخ بہت کثرت سے کی ہے

۴۔ایک کتاب کا قلمی نسخہ جس کا پہلا باب موجود نہیں ہے۔سب سے پہلا عنوان یہ ہے۔" دوسرا باب علم ہیئت میں۔پہلی فصل زمین کی حرکتِ سالانہ میں ہے۔"

یہ بھی مصنف کا مسودہ ہے جس میں ترمیم و تنسیخ نہایت کثرت سے ہے۔

۵۔تقویم بیت السلطنت لکھنؤ ۱۲۶۵ھ مطابق ۱۸۴۹ء

غلام علی زائر نے مثنوی بحرالاعجاز میں حضرت علیؑ کے معجزے ۲۷۰۴ بیتوں میں نظم کرکے اس کو محمد علی شاہ کے نام معنون کیا۔اس مثنوی کا ایک قلمی نسخہ میرے کتب خانے میں موجود ہے۔

رزیڈنٹ کے اسسٹنٹ اول میجر پاٹن کو پند و نصائح کی انگریزی کتابوں کے ترجمے کا شوق تھا۔وہ انگریزی عبارت کا مطلب بیان کرتے تھے اور رزیڈنٹی کے میر منشی سید التفات حسین اس کا ترجمہ اردو میں کرتے تھے۔[۱۳۱]

۱۳۱۔قیصر التواریخ ۱۰: ۳۶۳

فاضل اور نامی مدرس مولوی تراب علی کے لیے امتیازیوں کے زمرے میں پچاس روپے ماہوار بلاشرط خدمت مقرر ہوگئے۔ وہ اپنے گھر پر چند طلبہ کو درس دیتے تھے۔[۱۳۲]

راجا رتن سنگھ ترقی کرکے محمد علی شاہ کے عہد میں امیر الانشا مقرر ہوئے؛ ان کا خطاب تھا: فخر الدولہ دبیر الملک راجا رتن سنگھ بہادر ہوشیار جنگ۔ وہ فارسی کے اچھے شاعر بھی تھے، زخمی تخلص کرتے تھے۔ ان کا ضخیم دیوان ۱۲۵۴ھ میں مطبع محمدی، لکھنؤ میں چھپا تھا۔ اس کا ایک نسخہ راقم کے کتابخانے میں موجود ہے۔ حسبِ ذیل کتابیں بھی ان کی تصنیف سے ہیں:

۱۔ شرح گل کشتی۔ اس کا ایک قلمی اور ایک مطبوعہ نسخہ میرے کتابخانے میں موجود ہے۔

۲۔ سلطان التواریخ۔ یہ اودھ کی تاریخ ہے۔ اس کا قلمی نسخہ لکھنؤ یونیورسٹی کے کتابخانے میں موجود ہے۔

۳۔ انیس العاشقین۔ یہ فارسی شاعروں کا تذکرہ ہے۔ اس کا نصفِ اول پنجاب یونیورسٹی، لاہور کے کتابخانے میں اور نصفِ آخر لکھنؤ یونیورسٹی کے کتابخانے میں موجود ہے۔

۴۔ حدائق النجوم۔ علمِ ہیئت میں بہت ضخیم کتاب ہے۔ اس میں نقشے اور جدولیں وغیرہ کثیر تعداد میں ہیں، جو خود مصنف نے بنائے تھے۔ وہ اس کے دیباچے میں لکھتے ہیں:

"المنۃ للہ کہ دریں آوانِ میمنت اقتران و زمانِ فرخی تواماں کہ ۱۲۵۳ ہجری ۱۸۳۸ء است یمنِ فیض رسانیِ خدیوِ جہاں شہنشاہِ گیتی ستان ریاضِ علم و دانش را آب و رنگ دگر است و جواہر زواہرِ عقل و نقل را قدر و قیمت بیشتر از بیشتر۔"

یہ کتاب بھی میرے کتابخانے میں موجود ہے۔

مولوی اوحد الدین بلگرامی نے اپنے لغت نفائس اللغات میں ہندی الفاظ کے معنی فارسی میں لکھ کر ان کے عربی و فارسی مترادفات بتائے ہیں۔ اس کے دیباچے میں حسبِ معمول بادشاہِ وقت محمد علی شاہ کی مبالغہ آمیز مدح کو بہت طول دیا ہے اور دیباچے کے خاتمے کے قریب کتاب کے بارے میں لکھتا ہے:

"رخسارِ عنوانش را بہ گلگونۂ مدائحِ شاہِ جم جاہ .. آراستہ و گردن و گوشِ اُو را بہ گوشوارۂ دُعاے دولتِ قاہرہ زیب و زینتے دادہ برسمِ پیشکش پیشِ سریرِ ہمایوں .. آوردہ۔ اگر از راہِ ذرّہ پروری بہ نظرِ کیمیا اثرِ شاہِ انجم سپاہ درآید و بہ زیورِ قبول مزیّن شود، ہر آئنہ موجبِ افتخار ایں

۱۳۲۔ ثمرات الانتظار

بیمقدار ومباحثِ عام ذکر سلطان سکندر اقتدار بر صفحات لیل ونہار است ؛
یہ عبارت بتاتی ہے کہ مؤلفِ کتاب نے اس کو محمد علی شاہ کے نام معنون کیا ہے۔
یہ کتاب پہلی مرتبہ ۱۲۵۰ھ میں مطبع مصطفائی، لکھنؤ میں چھاپی گئی اور عہدِ محمد علی شاہ کی متعدد دوسری مطبوعہ کتابوں کی طرح اس میں بھی کتابت وطباعت کی نفاست ملحوظ رکھی گئی۔
محمد علی شاہ نے تخت نشینی سے پہلے محمد صادق خان اختر سے ایک کتاب لکھوائی، جس کے طولانی فارسی دیباچے کا خلاصہ یہ ہے :-

محمد صادق اختر متوطن بنگالہ سنِ شعور کی ابتدا سے پچیس برس کی عمر تک تصنیف وتالیف کے شغل میں معروف رہا۔ اس کے بعد کچھ ایسے پریشان کن واقعات پیش آئے کہ اس شغل کو ترک کرکے عبادتِ الٰہی میں مشغول ہوگیا۔ اس اثنا میں نصیر الدولہ فارس الملک نواب محمد علی خان بہادر سپہدار جنگ کا حکم اس شرمندۂ احسانِ بے پایاں کے نام صادر ہوا کہ ایک کتاب مشتمل بر فوائدِ انشا واقسامِ القاب وآداب وفقراتِ ہرگونہ واشعارِ ضروری التذکر والفاظ مترادف " سریع الفہم عبارت میں ترتیب دے۔ اس نے چند جزو لکھے اور اس ولی النعم نے نگاہ توجہ سے ملاحظہ فرماکر حدیقۃ الارشاد نام رکھ دیا۔

اس کتاب کا ایک قلمی نسخہ کتابخانۂ مشرقیہ پٹنہ میں موجود ہے، جس کی ضخامت ۱۲۱ ورق اور سالِ کتابت ۱۲۲۶ھ ہے۔ اس کا سالِ تصنیف بھی ۱۲۲۶ھ ہے۔
محمد علی شاہ کے عہد میں مطبع شاہی کی چھپی ہوئی کتابیں پتھر کی چھپائی (لیتھوگرافی) کے بہترین نمونے ہیں۔ طلائی حرفوں میں چھپے ہوئے طلاکار قرآن مجید خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں۔

خاقانِ زماں ثریا جاہ امجد علی شاہ (۱۲۵۸-۱۲۶۳ھ = ۱۸۴۲-۱۸۴۷ء)

امجد علی شاہ بڑا دیندار اور عادل بادشاہ تھا۔ عدالت کا کام سلطان العلما اور سید العلما کو سونپا اور اپنے اوقات خدا کی عبادت میں صرف کرتا تھا۔ مدرسۂ شاہی کی بنیاد اور رصد خانے کی تکمیل اور آہنی پل کی تیاری اسی کے وقت میں ہوئی۔" ۱۳۳
امجد علی شاہ نے مدرسۂ سلطانیہ قائم کیا جو انتزاعِ سلطنتِ اودھ کے بعد بند ہوگیا اور مدرسوں کی پنشن مقرر کردی گئی۔ ۱۳۴

۱۳۳- مختصر سیر گلشنِ ہند (مؤلفہ بابو رام ۱۸۷۶ء؛ مطبع نولکشور ۱۸۷۸ء): ۱۱۸
۱۳۴- سوانح عمری (از حکیم محمد کاظم): ۱۱-۱۲

مدرسۂ سلطانی میں دو سو طالب علم اور تیس مدرس تھے۔ ۱۳۵

امجد علی شاہ کے عہد میں دوسرا رصد خانہ مقناطیسی تیار ہوا۔ ایک دن بادشاہ خود رصد خانے میں تشریف لائے؛ کرنل ولکاکس، ان کی میم صاحب اور کمال الدین حیدر کو خلعت اور عملے کو انعام عنایت فرمایا اور مہتمم رصد خانہ کی درخواست پر مشاہداتِ کواکب کو طبع کرنے کے لیے چھ ہزار روپیہ دیا۔ ۱۳۶

راجہ کندن لال آشکی بڑے عالم و فاضل شخص اور بہت سی کتابوں کے مصنف تھے۔ ان کے حال میں میرا ایک مضمون لکھنؤ یونیورسٹی جرنل بابت ستمبر ۱۹۲۴ء میں اور پھر رسالۂ خیابان، لکھنؤ میں شائع ہوا تھا۔ اس میں ان کی تیس تصنیفوں کا ذکر ہے۔ اس کے علاوہ آشکی کے کئی رسالے عربی و فارسی میں بعد کو دستیاب ہوئے جو میرے کتابخانے میں موجود ہیں۔

امجد علی شاہ نے راجہ کندن لال آشکی کو میر منشی کے عہدے پر مقرر کیا تھا۔ ۱۳۷

غالب نے ایک قصیدہ امجد علی شاہ کی مدح میں کہا۔ وہ اس فکر میں تھے کہ کس کی معرفت بادشاہ کو پیش کیا جائے کہ ایک شخص جس سے کچھ سابقہ معرفت تھی اُس نے لکھنؤ سے ایک خط بھیج کر اُمید دلائی کہ اگر قصیدہ اور عرضداشت اُس کے پاس بھیج دی جائے، تو وہ وزیر کے توسط سے اسے بادشاہ کے حضور میں پیش کروا دیگا۔ قصیدہ اُس کو بھیج دیا گیا اور اس نے یہ اطلاع بھی دی کہ قصیدہ بادشاہ تک پہنچا دیا گیا۔ کچھ دن بعد وہ شخص مرشدآباد چلا گیا۔ اور کچھ پتہ نہ چلا کہ قصیدے کا کیا حشر ہوا۔ غالب نے اس واقعے کا ذکر اپنے ایک خط میں کیا ہے۔

حاجی مرزا امداد علی لکھنوی "ثابت نامۂ نوطرز" کے دیباچے میں لکھتے ہیں:۔

"اس عاصی کو تمام عمر شوق اور ذوق کتبِ تفاسیر اور احادیث اور کتبِ تواریخ کے دیکھنے اور لکھنے اور ترجمہ کرنے کا رہا ... اکثر کتابیں اردو میں تالیف کیں ... تفسیر منہج الصادقین کہ ملا فتح اللہ مغفور نے فارسی میں لکھی تھی، بندے نے اس کو ہندی ترجمہ کیا ہے ... اور کتابیں مثل نسخۂ چہاردہ نور، اُدو مسیتاب، اور مختارنامہ وغیرہ کے بہت سی ترجمہ کی ہیں ... بعض احباب نے ... فرمائش کی کہ تم ترجمۂ ثابت نامہ کا کہ اس میں حال امیر ثابت پسر امیر مختار کا ہے اور وہ فارسی ہے تم اس کو زبان اردو میں ... تحریر کرو ... در عہد امجد علی شاہ ... ۱۲۵۹ھ ترجمے سے ثابت نامے کے فارغ ہوا اور نام اس کا میں نے

۱۳۵۔ قیصر التواریخ، ۱: ۲۰۱

۱۳۶۔ قیصر التواریخ، ۲: ۴۴

۱۳۷۔ مختصر سیر گلشنِ ہند: ۱۱۷

مُحابت نامۂ نوطرز ارتکاب ہے ؛
اس کتاب کا ایک قلمی نسخہ راقم کے کتابخانے میں موجود ہے۔
امجد علی شاہ نے اپنی ولیعہدی کے زمانے میں مولوی سید علی ابن غفران مآب مولوی سید دلدار علی سے ایک تفسیر قرآن کی تکمیل کی فرمائش کی۔ انھوں نے ۱۲۵۰ھ میں یہ کام شروع کرکے تقریباً چار سال کی مدت میں اسے مکمل کر دیا۔ وہ کتاب کے دیباچے میں لکھتے ہیں :

"ارشاد ہوا کہ قبل ازیں تفسیر کلام اللہ کہ زبانِ اردوے ہند میں تالیف ہوئی اور سیزدہ جزو مرتب ہوکر بسبب بعضے موانع کے اتمام کو نہ پہنچی، اس ہنگام میں اختتام کو پہنچا۔ بنا بریں دیباچہ اس تفسیر کو بنام نامی ملازمین مرتین کرکے مشغول اتمام ہوا۔ اور اس تفسیر کا توضیح مجید فی تنقیح کلام اللہ الحمید نام رکھا۔"

یہ تفسیر بڑی تقطیع کی سات جلدوں میں جن کے صفحوں کی مجموعی تعداد ۲۴۴۸ ہے، ۱۲۵۷ھ میں چھاپ کر وقف کردی گئی۔ اس کے سرورق پر قطعۂ تاریخ وقف درج ہے، جس کے منتخب اشعار یہ ہیں :

ولیِ عہد فیاضِ زمان است — نمود اکثر کتب بر اہلِ دیں وقف
چو ایں تفسیر مطبوعِ جہان است — لہٰذا گشت بر اہلِ زمیں وقف
قبولؔ، از بہرِ سالِ وقف بنویس — بُود تفسیر بہرِ طالبیں وقف

علامہ محمد باقر مجلسی کی کتاب حق الیقین امجد علی شاہ کے حکم سے مطبع سلطانی میں چھپی۔ یہ بڑے سائز کے ۸۶۰ صفحوں کی ضخیم کتاب ہے۔ اس کا قطعۂ تاریخ طبع کرامت علی اظہر نے کہا، جس کے منتخب اشعار نقل کیے جاتے ہیں :

برائے طبعِ ایں حق الیقیں چوں حکم نافذ شد — بہر یک عام آمد خاص فیضِ حضرتِ خاقاں
خطابِ مستطابش خسروا امجد علی باشد — کہ بست اقبال و دولت با دوامِ عہد او پیماں
رقم زد از پئے تاریخِ طبعِ ایں کتاب، اظہرؔ — چہ نیکو طبع شد حق الیقیں در مطبعِ سلطاں

مولوی سید عبداللہ کی کتاب "خلاصۃ الاعمال" امجد علی شاہ کے حکم سے شاہی مطبع میں چھپی۔ یہ کتاب اردو زبان میں ہے۔ اس کا ایک مطبوعہ نسخہ میرے کتابخانے میں موجود ہے۔
ملانواں کے باشندے محمد بخش کا ذکر سعادت علی خان، غازی الدین حیدر اور محمد علی شاہ کے ذیل میں کیا

جا چکا ہے۔ امجد علی شاہ کے عہد میں انھوں نے بعض احباب کی استدعا پر سات مشہور قصّوں کو اُردو میں لکھ کر ان کا مجموعہ ’سبعہ سیارہ‘ کے نام سے مرتب کیا۔ اس کتاب کا جو قلمی نسخہ میری نظر سے گزرا ہے اس سے صرف پانچ قصّوں کا پتا چلتا ہے یعنی یوسف زلیخا، نل دمن، پدماوت، لیلیٰ مجنوں، شیریں فرہاد۔ محمد بخش کے متعلق میری معلومات کا ماخذ اسی کتاب کا دیباچہ ہے۔ دیباچے میں مصنّف نے عہدِ امجد علی شاہ کے عمائدِ سلطنت کے نام درج کیے ہیں۔ اسی سلسلے میں لکھتے ہیں:

"اول نام مبارک صاحبِ عالم و عالمیان، تارکِ افتخارِ جہانیاں، ابوالمنصور سکندر جاہ سلیمان حشم، صاحبِ عالم ولی عہد بہادر مرزا محمد واجد علی خان، خاقانِ زماں اس صفحے پر منقوش کرتا ہوا انب کہ رفاہِ جمیع خلق ان کی ذاتِ مجمع البرکات سے ہے وابستہ سب۔" ۱۳۸

سلطانِ عالم واجد علی شاہ ۱۲۶۳ - ۱۲۷۲ھ = ۱۸۴۷ - ۱۸۵۶ء

"واجد علی شاہ کا سا کوئی بادشاہ علوم و فنون کی اس جامعیت کے ساتھ ہند کی سرزمین سے نہیں اُٹھا۔ ایسے کسی فرمانروا نے اتنے فضل و کمال کے ساتھ مملکتِ ہندستان کی فضا میں بادشاہی کا علم بلند نہیں کیا۔ اُن کے عہدِ سلطنت میں نازک خیال شاعروں اور معنی شناس سخنوروں نے ان کے پایۂ تخت میں جمع ہو کر ان کی رتبہ شناسی اور قدردانی سے آرزو کا دامن مراد کے پھولوں سے بھرا اور القاب و خطاب و زر و جواہر سے وہم و خیال سے زیادہ بہرہ مند ہوئے ... ان دنوں اگرچہ سلطنت کے انتزاع، آمدنی کی قلت اور اخراجات کی کثرت سے خاطرِ اقدس طرح طرح کی فکروں سے دوچار رہتی ہے لیکن انتہائی شوقِ سخن کی وجہ سے اپنا وقتِ عزیز بیشتر علمی تذکروں میں گزارتے ہیں اور اپنی تازہ بتازہ تصنیفات اور نو بنو تالیفات سے اپنی بساطِ مبارک کے حاشیہ نشینوں کو بے انتہا فیض پہنچاتے ہیں۔ اگر باغوں کی سیر و تفریح کے لیے سوار ہوتے ہیں تو خدام اُستادوں کی تصنیفوں اور کتابوں کے صندوق ساتھ رکھتے ہیں، کیونکہ اکثر اوقات سیر کی حالت میں بھی خدام اور مقربانِ خدمت سے تذکرۂ سخن ہوتا ہے اور اساتذہ کی تصانیف ملاحظہ کرنے کا اتفاق ہوتا ہے۔" (ترجمہ) ۱۳۹

"واجد علی شاہ کا علمی مذاق نہایت پاکیزہ اور اعلیٰ درجے کا تھا ... ان کی علمی استعداد بہت بڑھی ہوئی تھی۔

---

۱۳۸ - دیباچہ سبعہ سیارہ (از محمد بخش)

۱۳۹ - [illegible]

عربی کے تو عالم نہ تھے، مگر فارسی میں ان کا درجہ شاید ابوالفضل سے کچھ ہی کم ہوگا... دم بھر میں وہ دو چار چار بند کی نثریں لکھ ڈالتے، جو مشہور و نامور نثارانِ فارسی کے کمال کو یاد دلا دیتیں۔ رفعت الدولہ اور رفائق الدولہ کے ایسے صاحبِ کمال نثر نگار وابستۂ دامانِ دولت تھے۔ ممکن تھا کہ وہ لوگ جدّ و جہد اور تکلّف کے بعد ان سے اچھی نثر لکھ لیں، مگر جس خوبی کے ساتھ قلم برداشتہ واجد علی شاہ لکھ دیتے، یہ میرے خیال میں کسی سے ممکن نہ تھا۔ حضرت جانِ عالم نے سینکڑوں مرثیے اور سلام کہہ ڈالے اور اتنی کتابیں نظم اور نثر میں تصنیف کر دیں کہ ان کا شمار بھی شاید آج کسی کو نہ معلوم ہوگا۔ اور سب کی تصنیف میں یہی شانِ برجستگی اور نظم برداشتگی تھی۔"[140]

"ان کے متعدد دیوان، مرثیے، مثنویاں، سلام اور مختلف بے شمار نظمیں دیکھ کر ہر شخص یہ رائے قائم کر سکتا ہے کہ سلطانِ عالم ہر وقت و ہر لحظہ اسی فکر میں رہتے ہوں گے۔ ہر رنگ، ہر طرز میں لکھا ہے... غزل، قصیدہ، مثنوی، سلام، قطعہ الغرض کوئی صنفِ شاعری ان کی فکرِ رسا سے نہیں چھوٹی۔ بلکہ اپنی حیرت انگیز پُرگوئی کی بدولت جو کچھ لکھا، جی بھر کر لکھا۔"[141]

"ہر طرح کے عالمانہ فنون میں کمال حاصل کرنے کے علاوہ شعر و سخن کے نادر فن کا بہت شوق رکھتے ہیں۔ بہت سی تصنیفیں اور تالیفیں، کیا نظم میں کیا نثر میں، کیا فارسی میں اور کیا اردو زبان میں، ان کے قلم سے موتیوں کی لڑی کی طرح نکلی ہیں۔ ان سب کے ناموں کی گنجایش کے لیے بہت سے لمبے چوڑے ورق چاہییں۔"[142]

یہ لکھ کر نسّاخ نے واجد علی شاہ کی چودہ کتابوں کے نام بتائے ہیں۔

واجد علی شاہ نے اپنی کتاب بنی میں اپنی چھیالیس تصنیفوں کے نام بتائے ہیں اور لکھا ہے کہ "یہ سب فقیر کے کتاب خانے میں موجود ہیں اور جو تزلزلِ سلطنت اور غارتِ بدمعاشان میں تاراج ہوئیں، وہ خارج از حساب ہیں۔"

مصنّف وزیر نامہ نواب امیر علی خاں امیر نے بادشاہ کی اٹھارہ کتابوں کی فہرست درج کر کے لکھا ہے کہ اسی طرح علوم و فنون میں حضرت کی اور بہت سی تصانیف ہیں، جن کی تفصیل کی اس مختصر تحریر میں گنجایش نہیں ہے۔[143]

زبدۃ الکوائف کے مصنّف نے بادشاہ کی تیرہ تصنیفوں کا ذکر کر کے لکھا ہے کہ ان کے علاوہ غزلوں کے تین چار دیوان بہت سے مرثیے اور سلام اور بیشتر علوم و فنون میں نظم و نثر کی بہت سی تصنیفیں ہیں۔

۱۴۰۔ مقدمہ مثنوی حزنِ اختر (از فرشتہ عبدالحلیم شرر): ۱۲
۱۴۱۔ تاریخ اودھ، ۵: ۱۰۹-۱۱۰
۱۴۲۔ تذکرۃ المعاصرین (از نسّاخ کلکتوی)
۱۴۳۔ وزیر نامہ: ۱۴۷-۲۵۲ و ۲۹۲-۳۱۸

"واجد علی شاہ کی یہ عجیب عادت تھی کہ وہ اپنے کتب خانے میں گئے اور اِدھر اُدھر سے چند کتابیں اٹھالیں اور کتاب کہیں سے بھی کھول کر چند ورق نقل کر لیے۔ وہ اس بات کا مطلق خیال نہیں کرتے تھے کہ یہ کتابیں کس مضمون کی ہیں، یا میں نے مختلف مضامین اور علوم کی کتابوں کے اقتباس بے ٹھکانے جمع کر دیے ہیں۔ غرض بادشاہ کی کتابیں اسی طرح تصنیف ہوتی تھیں۔"[۱۴۴]

بابائے اُردو کے اس بیان سے میں اپنے ایک مضمون میں بحث کر چکا ہوں جو ۲۲ ستمبر ۱۹۶۶ء کے ہماری زبان علی گڑھ میں 'امیر مینائی کی دو کمیاب کتابیں' کے عنوان سے شائع ہوا ہے۔

واجد علی شاہ اپنے محل میں مشاعرے کرتے تھے، مشاعروں میں شریک ہوتے تھے اور شعرا کی خاطر تواضع خود بہ نفسِ نفیس کرتے تھے ... مشاعرے کی صحبت میں یہ امتیاز نہیں ہوتا تھا کہ اس صحبت میں حاکم اور سردار کون ہے۔[۱۴۵]

مرزا غالب ایک خط میں یوسف مرزا کو لکھتے ہیں:

"میں چودہ پارچے کا خلعت ایک بار اور ملبوسِ خاص و رومال و دو شالہ ایک بار پیشگاہِ حضرت سلطانِ عالم سے پا چکا ہوں۔ مگر یہ بھی جانتے ہو، وہ خلعت مجھے دو بار کس کے ذریعے سے ملا ہے! یعنی جناب قبلہ و کعبہ مجتہد العصر مدظلہ العالی۔"

صاحب عالم مارہروی کو ایک خط میں لکھتے ہیں:

"واجد علی شاہ بادشاہِ اودھ کی سرکار سے بصلۂ مدح گستری پانسو روپے سال مقرر ہوئے۔ وہ بھی دو برس سے زیادہ نہ جیے۔ یعنی اگرچہ اب تک جیتے ہیں، مگر سلطنت جاتی رہی۔"

واجد علی شاہ نے اپنی تخت نشینی کے آٹھ مہینے بعد شاہی کتابخانے کی طرف توجہ فرمائی اور ذیقعدہ ۱۲۶۳ھ میں حسبِ ذیل اشتہار شائع کروایا:

"از کتب فہرست مفصلۂ ذیل ہر نسخہ کہ لغایت بیست و چہارم ایں ماہ ذیقعدہ روز پنجشنبہ ۱۲۶۳ھ نزد محمد حسین مہتمم مطبعِ سلطانی در تکیۂ شاہ فصیح بہ مکانش برسد ہماں وقت بشرطِ پسند قیمتش خاطر خواہ و بائع دادہ خواہد شد۔"

اس فہرست میں ڈھائی سو کتابوں کے نام ہیں جن میں اکثر نادر اور کمیاب ہیں۔ یہ مختلف موضوعوں کی بلند پایہ

۱۴۴۔ چند ہمعصر (از عبدالحق)، ص ۲۰

۱۴۵۔ اسرار واجدی از ظہیر الدین بلگرامی (قلمی)

کتابیں ہیں، جن میں تاریخی کتابوں کی تعداد سب سے زیادہ ہے۔
اس اشتہار میں واجد علی شاہ کا نام تو نہیں آیا ہے لیکن اعلیٰ درجے کی ڈھائی سو قلمی کتابوں کے منھ مانگے دام دینا مہتمم مطبع سلطانی کے امکان میں کہاں تھا! ظاہر ہے کہ یہ اشتہار بادشاہ کے حکم سے شائع کیا گیا تھا۔
اس عہد کے نامی تاریخ گو کرامت علی اظہر نے اس اشتہار کی حسب ذیل تاریخ کہی:

پیش ہر صاحب معنی شان — سیر ہر نسخہ فرحت انگیز است
در سن عیسوی بخوان، اظہر! — اشتہار کتب دلآویز است

اس اشتہار سے واجد علی شاہ کے علمی مذاق پر کافی روشنی پڑتی ہے، مگر اس کی طوالت اس کو نقل کرنے سے مانع ہے۔
لکھنؤ کے ایک نامی خاندانی حکیم اور واجد علی شاہ کے درباری طبیب مسیح الدولہ بہادر علم طب کی ایک ایسی جامع کتاب لکھنا چاہتے تھے، جس کا مثل نہ چشم فلک نے دیکھا ہو، نہ گوش ملک نے سنا ہو، لیکن دربار کی حاضری اور علاج معالجے میں مصروفیت کے باعث فرصت نہ ملتی تھی۔ ایک دن بادشاہ کی خدمت میں عرض کیا اور انھوں نے اس کار فیض آثار کو انجام دینے کے لیے حکیم صاحب کے شاگردوں کا جم غفیر ان کی مدد کے لیے مقرر کر دیا۔ انھوں نے زیر تصنیف کتاب کا تاریخی نام 'فیوض جلیلۂ سلطان عالم' رکھا، جس سے اس کے آغاز کا سال ۱۲۶۵ ہجری نکلتا ہے۔ اس کتاب کے ماخذوں کی فہرست بہت طویل ہے، جس میں بہت سی نہایت کمیاب کتابیں شامل ہیں۔
اس کتاب کا مقدمہ خود ایک ضخیم کتاب ہے، جو گنجان خط میں لکھے ہوئے تیرہ انچ لمبے آٹھ انچ چوڑے ۴۲۲ صفحوں پر مشتمل ہے اور ہر صفحے میں ۲۳ سطریں ہیں۔ اس میں نو فصلیں ہیں جن کی تفصیل یہ ہے، ۱۔ حد طب، ۲۔ موضوع علم طب، ۳۔ منفعت علم طب، ۴۔ شرف علم طب، ۵۔ مرتبۂ علم طب، ۶۔ وہ علوم جو طبیب کامل کے لیے ضروری ہیں، ۷۔ اوصاف طبیب اور دیگر امور متعلقہ، ۸۔ کیفیت حصول علم طب و تدوین کتب طب وغیرہ، ۹۔ احوال اطبائے متقدمین و اساتذۂ متاخرین۔ آخری فصل جس کو تذکرۃ الاطبا کہنا چاہیے بہت طولانی ہے، یہ ۲۲۴ صفحوں پر پھیلی ہوئی ہے۔
مقدمے کے علاوہ کتاب میں پانچ باب اور ایک خاتمہ ہے۔ مصنف ہر باب کو ایک کتاب قرار دیتا ہے۔ ان کتابوں کی فہرست مضامین حسب ذیل ہے:۔

کتاب اول مشتمل بر دو صحیفہ، صحیفۂ اولی در طبِ نظری، صحیفۂ ثانیہ در طبِ عملی، صحیفۂ اولی مشتمل بر چہار جزو۔ جزوِ اول در امورِ طبیعیہ۔ جزوِ ثانی در حالاتِ بدن یعنی صحت و مرض و توسط در میان ہر دو۔ جزوِ ثالث در اسبابِ ایں ہر سہ حالات، جزوِ رابع در علاماتِ اینہا۔ جزوِ ثانی مشتمل بر چہار کناشں۔ کناشِ اول در تدبیرِ حبال و اطفال و دیگر مباحث متعلقۂ آں۔ کناشِ دوم در تدبیرِ مشترک در بالغین و اطفال یعنی تدبیر ستہ ضروریہ۔ کناشِ سوم در استعمالِ ادویہ۔ کناشِ چہارم در علاج بالید برائے حفظِ صحت و علاج ہر ہر مرض۔
کتاب دوم در ادویہ و اغذیہ۔ کتاب سوم در امراضے کہ مختص اند بہ ہر ہر عضو از سر تا قدم۔ کتاب چہارم در امراضے کہ عام اند۔ کتابِ پنجم در قرابادین و دریں کتاب اغذیۂ مرکبہ ہم مذکور خواہد شد۔ خاتمہ در بیان اوزان و مکائیل۔
اس کتاب کے مذکورہ بالا مقدمے کا خوشخط قلمی نسخہ میرے کتابخانے میں موجود تھا، جو ایک عنایت فرمائی مفت بوٹانک گارڈن، لکھنؤ کی لائبریری میں پہنچ گیا ہے۔
امام الدین طالب جو بقولِ خود علومِ ظاہری و باطنی میں شاہ عبدالعزیز دہلوی کے اور شاعری میں شاہ نصیر کے شاگرد تھے۔ انھوں نے عروض و قافیہ کا ایک رسالہ 'تقویت الشعرا' ۱۲۶۶ھ میں لکھا۔ اس کے دیباچے میں کہتے ہیں:

بہ دورِ حضرتِ واجد علی شاہ	کہ ہے سب اہلِ فن کا وہ خبر گیر
وہ حُسنِ صورت و سیرت ہو اس کا	کہ عالم کو کیا ہے اس نے تسخیر
وہ عالی فکر ہے اس کا سخن میں	کہ ہیں شاگرد اُس کے ثانیِ میر
گزُرتا گر نظر سے یہ رسالہ	کہ کیا دلچسپ کی ہے میں نے تقریر
خدا گر چاہتا، اس کے صلے میں	بجائے زر مجھے دیتا وہ جاگیر

خاتمۂ کتاب سے معلوم ہوتا ہے کہ مصنف اس سے پہلے چار کتابیں لکھ چکا تھا، (۱) زیجِ سلیمان جاہی، استخراجِ مواضعِ کواکب میں، (۲) مجموعۂ وعظیۂ عزیزی، شاہ عبدالعزیز کے وعظ بعض سورہ ہائے قرآن سے متعلق، (۳) دستور العمل، استخراجِ علمِ جفر میں، (۴) 'انشائے پُر بہار'۔ زیجِ سلیمان جاہی بقول مصنف تمام زیجوں کا خلاصہ ہے۔ اس کے نام سے خیال ہوتا ہے کہ وہ نصیر الدین حیدر بادشاہ اودھ کے عہد میں لکھی گئی، جن کا لقب سلیمان جاہ تھا۔ تقویت الشعرا کا ایک نسخہ مطبع خواجہ محمد امین کا چھپا ہوا میرے کتابخانے میں موجود ہے۔

عہدِ واجدی کے ایک ذی علم منصبدار دبیر الدولہ منشی الملک راجہ جوالا پرشاد بہادر محکم جنگ فارسی کے زبردست انشا پرداز اور قادر الکلام شاعر تھے۔ وقارؔ تخلص کرتے تھے۔ انھوں نے واجد علی شاہ کی مدح میں سات قصیدے کہے جو اُن کے دیوان میں اس عنوان کے تحت درج ہیں: "قصائدِ سبعہ در مدح حضرت سلطان عالم خلد اللہ ملکہ وسلطنتہ"۔ محمد ہادی علی اشکؔ نے دیوان کی منظوم تقریظ میں ان قصیدوں کا ذکر یوں کیا ہے:

در قصائد نظم شد چوں مدح سلطانِ زمن ۔۔۔ شاہ بیتے گشت ہر ہر بیتِ دلکش بے سخن

طرحِ آں را طبعِ رنگینش بنا بر ہفت کرد ۔۔۔ راست گر پرسی، عروسِ نظم را بر ہفت کرد

دیوانِ وقار مطبعِ محمدی کانپور میں ۱۲۶۸ھ میں چھپا تھا۔ اس کا ایک نسخہ راقم کے کتب خانے میں موجود ہے۔

ملک الشعرا شیخ مہدی علی خان زکیؔ مرادآبادی کے مطبوعہ کلیات سے معلوم ہوتا ہے کہ واجد علی شاہ کے حکم سے ناصر نے ۱۲۷۰ھ میں فارسی کی نہایت ضخیم تاریخ 'روضۃ الصفا' کا اردو میں ترجمہ کیا۔ زکی نے اس ترجمے کے لیے دو قطعۂ تاریخ کہے، جن سے عجیب صنعتوں کے ساتھ طرح طرح پر تاریخ نکلتی ہے۔ دونوں قطعوں کے ابتدائی دو دو شعر حسب ذیل ہیں:

کتابِ سیر روضۂ باصفاست ۔۔۔ مترجم شدش ناصرِ اہلِ ایماں

بہ ہندی چناں ترجمہ کرد واضح ۔۔۔ کہ شد بے تکلف عیاں معنیِ آں

زاں روضہ کہ باصفاست معروف سیر ۔۔۔ ایں ترجمۂ ہندی بہ معالم آمد

از جودتِ طبعِ ترجماں شد ناصر ۔۔۔ عالم ہمہ زاں نوشتۂ عالم آمد

مہدی علی خان زکی مرادآبادی نے محقق طوسی کی کتاب معیار الاشعار کی شرح 'تزکیہ' کے نام سے لکھی اور اس میں ان اعتراضات کے جواب دیے جو سعد اللہ نے اپنی شرح 'معیار الاشعار' میں محقق پر کیے تھے۔

انھوں نے عروض کا ایک رسالہ یادگیر کے نام سے لکھا اور اس کے بعد رسالہ قافیہ لکھ کر چھپوانے کا ارادہ تھا۔

زکی کو ملک الشعرا کا خطاب واجد علی شاہ نے عنایت کیا تھا۔[۱۴۶]

قائمۃ الدین مولوی میرزا محمد علی مجتہد نے واجد علی شاہ کی فرمائش سے ایک رسالہ 'مفید الاذہان' کے نام سے لکھا، جس میں اس مسئلے سے بحث کی ہے کہ نصاریٰ کے ہاتھ کا کھانا جائز ہے یا ناجائز۔ یہ رسالہ اپنے سالِ تالیف

۱۴۶۔ سراپا سخن: ۱۸۸؛ دستِ شعرا: ۲۰۱

۱۲۸۹ھ ہی میں مطبعِ سلطانی، کلکتہ میں چھپا۔

واجد علی شاہ کو ایک وقت یہ خیال رہنے لگا کہ ان کی رحلت کا وقت قریب ہے۔ ان کے اس خیال کو دور کرنے کے لیے درباری طبیب شفاءالدولہ حکیم سید افضل علی خان نے ایک کتاب لکھی جس میں بادشاہ کی طولِ عمر کی علامتیں لکھیں اور ان چیزوں کا بیان کیا جو عمر کو بڑھاتی اور گھٹاتی ہیں، اور عمر کو کم کرنے والی چیزوں کے ضرر کو دفع کرنے کی تدبیریں بتائیں۔ مصنف کا دعویٰ ہے کہ اس طرز کی کتاب کسی نے نہ دیکھی ہوگی نہ سنی ہوگی یہ کتاب جو 'چشمۂ حیات' کے نام سے موسوم ہے، واجد علی شاہ کے حکم سے مطبعِ سلطانی، لکھنؤ میں ۱۲۷۰ھ میں چھاپی گئی تھی۔

واجد علی شاہ روز صبح کو وظائف پڑھا کرتے تھے۔ ان میں ایک دعا تھی جو صرف وقت مقررہ میں یاد آتی تھی؛ دوسرے وقتوں میں اس کے فقروں اور لفظوں کو صحیح ترتیب سے نہیں پڑھ سکتے تھے اور جس وقت یاد آتی تھی، اُس وقت بھی اس کو پڑھ تو سکتے تھے، مگر صحیح ترتیب سے لکھ نہ سکتے تھے۔ ایک دن انھوں نے کاتب الملوک منشی سید محمد شفیع رضوی سے خواہش کی کہ اس صورتِ حال کا سبب بیان کریں۔ بادشاہ کی اس خواہش کی تعمیل میں انھوں نے ایک بڑی عالمانہ اور دقیق مضامین پر مشتمل کتاب لکھ کر 'اشراقِ اختری' اس کا نام رکھا۔ یہ کتاب واجد علی شاہ کے حکم سے مطبع سلطانی کلکتہ ۱۲۹۲ھ میں چھپی۔

مفید الاذہان، چشمۂ حیات اور اشراقِ اختری، یہ تینوں کتابیں میرے کتب خانے میں موجود ہیں۔

علم ہیئت سے دلچسپی شاہانِ اودھ میں کئی پشتوں سے چلی آتی تھی؛ یہ واجد علی شاہ کو بھی ورثے میں پہنچی۔ کمال الدین حیدر حسنی الحسینی نے اس علم میں 'جان برنکل' کی انگریزی کتاب کا ۱۸۴۷ء میں اردو میں ترجمہ کیا اور یہ ۴۴۰ صفحے کی کتاب واجد علی شاہ کے حکم سے لکھنؤ کے شاہی مطبع میں چھاپی گئی۔

واجد علی شاہ اپنے زمانے میں رقص اور موسیقی کے سب سے بڑے سرپرست تھے اور انھوں نے بڑی محنت سے ان مشکل فنون کو خود بھی حاصل کیا تھا۔ ہندستان کی پیچیدہ اور مشکل موسیقی کو آسان اور عام فہم بنانا ان کا خاص کارنامہ ہے اور لکھنوی ٹھمری اور بھیرویں کی مقبولیت انھیں کی مرہونِ منت ہے۔ انھوں نے اور ان کی بیگم خاص محل نے بہت سے گیت بنائے جو مختلف تقریبوں اور تہواروں میں گھر گھر گائے جاتے تھے اور بعض اب تک گائے جاتے ہیں۔

ڈراما اور ایکٹنگ کا عظیم فن قدیم ہندستان میں بہت ترقی کرنے کے بعد زوال کی منزلوں سے گزرتا ہوا فنا کی آخری

منزل کے قریب پہنچ چکا تھا۔ واجد علی شاہ نے اِس مُردے میں نئی رُوح پھونکی۔ اس اجمال کی تفصیل راقم کی دو کتابوں 'لکھنؤ کا شاہی اسٹیج' اور 'لکھنؤ کا عوامی اسٹیج' میں ملیگی۔

واجد علی شاہ نے اپنے عہدِ حکومت میں اہلِ مملکت کی تعلیم و تربیت کے لیے جو کچھ کیا، اُس سے ہم واقف نہیں لیکن حالاتِ مدرسۂ قیصریہ واقع ٹیا برج کلکتہ میں ایک مطبوعہ رسالہ میرے کتابخانے میں موجود ہے، جس کی ابتدائی چند سطریں ذیل میں نقل کی جاتی ہیں:

"یہ مدرسہ ۱۶ر فروری ۱۸۸۰ء کو... سلطانِ عالم محمد واجد علی شاہ بادشاہِ اودھ کی سرپرستی میں... شاہانہ اولوالعزمیوں کے ساتھ کھلا تھا... اس مدرسے میں انگریزی، عربی، فارسی، بنگلہ، اردو کی پڑھائی مقرر کی گئی اور پہلے پانچ درجے کھولے گئے ... وہ طلبا جو کہ ایک علم مثلاً عربی یا فارسی یا بنگلہ پڑھنا چاہتے تھے، اُن کے لیے ابتدا سے آخر تک ... درجے خاص کھول دیے گئے تھے اور ان کے لیے علما اور فضلا معقول مشاہروں پر مقرر کیے گئے تھے ... ہر درجے میں عام طلبا کے لیے بہت عمدہ تکیے دار قیمتی بنچیں اور ڈسک اور نفیس فرش کرسی بچھایا گیا ... عمدہ پنکھے اور خس کی ٹٹیاں لگائی گئیں۔"

واجد علی شاہ کے عہد میں لکھنؤ تو علوم و فنون کا مرکز تھا ہی، ان کی قدردانی اور سرپرستی نے ٹیا برج کو بھی چھوٹا سا لکھنؤ بنا دیا تھا۔ انجمنِ رفاہِ ہند کے جلسے منعقدہ ۲ر جنوری ۱۸۸۰ء میں مدرسۂ قیصریہ کی بنیاد رکھی گئی تھی۔ اس جلسے میں منصرم الدولہ بہادر نے جو تقریر کی تھی، اس کا ایک اقتباس ذیل میں پیش کیا جاتا ہے:

"خدا کا شکر ہے کہ ایسی چھوٹی سی چھاؤنی (ٹیا برج) میں کہ جو نہ شہر ہے نہ قصبہ نہ قریہ اس وقت بھی ایسے ایسے لوگ موجود ہیں جو ہماری قوم کے لیے باعثِ افتخار ہو سکتے ہیں۔ مفتی، مجتہد، واعظ، ادیب، مدرس، منشی، مختار، معاملہ نویس، شاعر، خوشنویس، مصور، مؤرخ، مہندس داں وغیرہ ایسے ایسے کامل ہیں جن کی ذات مغتنمات سے ہے۔"

نوٹ: مدرسۂ قیصریہ کے بارے میں مزید تفصیلات اور منصرم الدولہ کی بقیہ تقریر سے واقفیت مطلوب ہو تو یکم دسمبر ۱۹۶۶ء کے اخبار ہماری زبان میں میرا مضمون ملاحظہ کیجیے، جس کا عنوان ہے: 'مدرسۂ قیصریہ ٹیا برج کلکتہ بنا کردۂ واجد علی شاہ'۔

واجد علی شاہ بڑے پُرگو شاعر اور بہت زُود نویس مصنف تھے۔ اردو اور فارسی نثر اور نظم میں ان کی تصنیفوں کی تعداد سو سے اوپر ہے۔ ان کے صرف نام گنوا دینا بیسود ہے اور ان کا کسی قدر تفصیلی ذکر بھی موجودہ مقالے کی گنجائش سے زیادہ ہے۔ ان کی تفصیلی فہرست کسی دوسرے موقع پر پیش کی جائیگی۔

●●

جاحظ کی کتاب الاخبار

امتیاز علی خاں عرشی
رام پور

امتیاز علی خان عرشی

جاحظ کی کتاب الاخبار

جاحظ عراق کا شہرۂ آفاق ادیب، معتزلہ کا زبردست متکلم اور ایک خاص فرقے کا بانی ہے[1] جو جاحظیہ کہلاتا تھا۔

۱۔ جاحظ پر مستقل کتاب سب سے پہلے ابو حیان توحیدی (متوفی ۴۰۴ھ/ ۱۰۱۳-۱۴ء) نے بنام "تقریظ الجاحظ" لکھی تھی۔ یہ کتاب اب نہیں ملتی، مگر یاقوت حموی نے معجم الأدبا میں اس کے اقتباسات دیے ہیں۔ عصر حاضر میں ح۔ خ۔ مردم نے "الجاحظ" نام سے (حلب ۱۳۴۹ھ/ ۱۹۳۰ء) اور اسی نام سے ت۔ کیانی نے (دمشق)، نیز شفیق جبری نے "الجاحظ معلم العقل، الأدب" (قاہرہ ۱۳۵۱ھ/ ۱۹۳۲ء)، حسن السندوبی نے "ادب الجاحظ" قاہرہ ۱۳۵۰ھ/ ۱۹۳۱ء)، فؤاد أفرام البستانی نے "الجاحظ" اور اسی نام سے حنا الفاخوری نے (قاہرہ، ۱۹۵۳ء) جاحظ پر کتابیں لکھی ہیں۔

گذشتہ سوانح نگاروں میں سے حسبِ ذیل نے اُس کے حالات، عقائد، مصنفات یا ان میں سے کسی ایک پر لکھا ہے: ابن قتیبہ: تاویل مختلف الحدیث ۱، ۷ (طبع مصر ۱۳۲۶ھ)؛ المسعودی، مروج الذہب ۲، ۳۴۴-۳۴۵ (مصر ۱۲۸۳) اور التنبیہ و الاشراف ۵۵، ۹۲ (لائیڈن ۱۸۹۴)؛ ابو منصور البغدادی، الفرق بین الفرق (مصر ۱۳۲۰) اور مختصر الفرق بین الفرق للرسعنی ۱۰۷، ۱۱۱ (مصر ۱۹۲۴)؛ الشریف المرتضیٰ، الأمالی ۱: ۱۳۸-۱۴۲ (مصر ۱۳۲۵)؛ ابن حزم الظاہری، الفصل ۱۹۵:۴ (مصر ۱۳۲۱)؛ الخطیب، تاریخ بغداد ۱۲/ ۲۱۲-۲۲۲ (مصر ۱۳۴۹)؛ الشہرستانی، الملل و النحل ۱/ ۵۲ (لندن ۱۸۴۰)؛ السمعانی، کتاب الأنساب ۱۱۰ (لائیڈن ۱۹۱۲) و ۳/ ۱۶۲ (حیدر آباد ۱۹۶۳)؛ ابن الأنباری، نزہۃ الألباء ۲۵۴ (مصر ۱۲۹۴)؛ یاقوت الحموی، معجم الأدباء ۶، ۵۶-۸۰ (مصر ۱۹۱۳) و ۱۶: ۷۴-۱۱۴ (مصر ۱۳۵۰)؛ ابن الأثیر، الکامل ۷/ ۷۷ (طبع مصر ۱۲۹۰)؛ ابن العربی، محاضرۃ الأبرار (طبع مصر ۱۲۸۲)؛ القفطی، مختصر طبقات الأطباء ۲۷۴ و ۳۳۰ (طبع لائپزگ ۱۳۲۰)؛ ابن ابی اُصیبعہ، عیون الأنباء ۱/ ۳۱۶ و ۲/ ۳۲ (طبع مصر ۱۲۹۹)؛ ابن خلکان، وفیات الأعیان ۱/ ۵۵۳ (طبع مصر ۱۲۷۵)؛ ابو الفداء، المختصر ۲/ ۲۳۰ (طبع کوپن ہاگن ۱۷۹۴)؛ الذہبی، دول الاسلام ۱/ ۱۰۹ (طبع حیدر آباد ۱۳۶۴)

(باقی بر صفحۂ آیندہ)

یہ کثیر التصانیف عالم ہی نہیں، بیحد شیریں کلام اور بلیغ گفتار ادیب بھی تھا۔ مسعودی نے لکھا ہے کہ

"لا یعلم أحد من الرواۃ و أہل العلم أکثر کتبا منہ وقد کان أبو الحسن المدائنی کثیر الکتب، إلا أن أبا الحسن المدائنی کان یؤدی ما سمع۔ وکتب الجاحظ تجلو صدأ الأذہان، وتکشف واضح البرہان، لأنہ نظمہا أحسن نظم، ووصفہا أحسن وصف وکساہا من کلامہ أجزل لفظ۔ وکان إذا تخوف ملل القارئ وسآمۃ السامع، خرج من جد إلی ہزل ومن حکمۃ بلیغۃ إلی نادرۃ ظریفۃ"[۲]

جاحظ کا نام و نسب ابو عثمان[۳] عمرو بن بحر بن محبوب الکنانی[۴] اور لقب الجاحظ اور الحدقی ہے[۵]۔

یہ سنہ ۱۶۰ (۷۷۶) میں بصرے میں پیدا ہوا[۶]، یہیں اس کی تعلیم و تربیت ہوئی اور اسی شہر میں رہ کر بحث و مباحثہ اور درس و تدریس سے اپنے علمی افق کو بلند اور وسیع کیا۔

اس کے اساتذۂ ادب میں أبو عبیدہ (متوفی ۲۰۹/۸۲۴)، أبو زید الأنصاری (متوفی ۲۱۵/۸۳۰) أبو الحسن الأخفش (متوفی ۲۱۵/۸۳۰) اور الأصمعی (متوفی ۲۱۶/۸۳۱) کے نام ملتے ہیں۔

(بقیہ) الیافعی، مرآۃ الجنان ۱/۱۹۲ (طبع حیدرآباد ۱۳۳۰)، ابن کثیر البدایۃ والنہایۃ ۱۱/۱۹ (طبع مصر ۱۳۵۱)، الدمیری، حیوۃ الحیوان ۱/۲۴۷ (طبع مصر ۱۳۳۰ھ)، المقریزی، الخطط والآثار ۲/۳۴۸ (طبع مصر ۱۲۷۰)، العسقلانی، لسان المیزان ۴/۳۵۵ (طبع حیدرآباد ۱۳۳۱)، السیوطی، بغیۃ الوعاۃ ۳۹۵ (طبع مصر ۱۳۲۶)، ابن العماد، الشذرات ۲/۱۲۱ (طبع مصر ۱۳۵۰)، الخوانساری، روضات الجنات ۵۰۳ (طبع ایران ۱۳۰۶)

ہمارے معاصرین میں سے جنہوں نے جزأً لکھا ہے ان کی تالیفات یہ ہیں: أمراء البیان ۴۱۱۔۴۸۰، آداب اللغۃ ۱۶۷، الفہرس التمہیدی ۵۵۰، مجلۃ لغۃ العرب ۹/۲۶۷، البعثۃ المصریۃ ۴۰، الأعلام للزرکلی ۵/۲۳۹، معجم المؤلفین ۸/۷ (طبع دمشق ۱۳۷۸)۔

مغربی مآخذ کے لیے ریو کا تکملۂ فہرست مخطوطات عربیہ ۴۴۶، بروکلمان کی تاریخ آداب عربیہ ۱/۱۵۲ اور تکملہ ۱/۲۳۹ اور انسائکلوپیڈیا آف اسلام ۲/۳۸۵ (طبع جدید) ملاحظہ ہوں۔

۲۔ المروج ۲/۲۴۵

۳۔ کامل ابن اثیر اور تاریخ ابو الفداء میں اس کی کنیت ابو عمران لکھی ہے۔ اگر یہ سہو کتابت نہیں تو پھر کسی دوسرے بیٹے سے نسبت ہوگی۔

۴۔ بعض سوانح نگار جاحظ کو نسلی کنانی بتانے پر مصر ہیں، مگر خطیب وغیرہ قدیم مورخوں نے صراحت کی ہے کہ اس کا دادا بنو کنانہ کے ایک فرد ابو القلمس عمرو بن قلع کا غلام تھا۔ مسٹر پیلا [Pellat] نے اس کے دادا اور خود اس کے رنگ کی سیاہی سے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ جاحظ حبشی نسل کا تھا۔

۵۔ ملاحظہ ہو ابن ابی الحدید ۲/۴۵۱۔ جاحظ اور حدقی دونوں کا مطلب ہوتا ہے ابھری ہوئی آنکھوں والا۔ چونکہ ابو عثمان کی آنکھوں کے ڈھیلے باہر کو نکلے ہوئے تھے، اس بنا پر لوگ اُسے ان لقبوں سے پکارنے لگے۔

۶۔ حموی نے خود جاحظ کی زبانی نقل کیا ہے کہ میں ابو نواس سے ایک برس بڑا ہوں۔ میں آغاز محرم ۱۵۰ (۷۶۷) میں اور وہ اسی سال کے آخر میں

محدثین میں سے ممتاز شیوخ قاضی ابو یوسف (متوفی ۱۸۲/۷۹۸) اور یزید بن ہرون (متوفی ۲۰۶/۸۲۱) ہیں۔
علم کلام کی تحصیل مشہور معتزلی ابو اسحٰق النظام (متوفی ۲۳۱/۸۴۵) سے کی تھی، جو فرقۂ نظامیہ کا بانی ہے۔
فصیح زبان کا علم بصرے کے مشہور پڑاو مربد میں آکر قیام کرنے والے بدویوں سے حاصل کیا تھا۔
خود جاحظ کے شاگردوں میں مبرد نحوی (متوفی ۲۸۵/۸۹۹)، یموت بن المزرع (متوفی ۳۰۴/۹۱۶) اور ابوبکر ابن ابی داؤد السجستانی (متوفی ۳۱۶/۹۲۹) خاص شہرت کے مالک ہیں۔
تعلیم سے فارغ ہو کر جاحظ نے تجارت شروع کی تھی۔ چنانچہ لوگوں نے اُسے سیحان میں روٹی اور مچھلی بیچتے دیکھا تھا۔ مگر تصنیف و تالیف کی بدولت ملکوں میں شہرت ہوئی، تو اُمرائے سلطنت نے عموماً اور الفتح بن خاقان وزیر المتوکل علی اللہ العباسی (متوفی ۲۴۷/۸۶۱) نے خصوصاً اُس کی مالی مدد کی۔
ابراہیم الصولی (متوفی ۲۴۳/۸۵۷) ہرون الرشید اور مامون کے عہد میں دیوان الرسائل کا افسرِ اعلیٰ تھا۔ جاحظ نے اُس کی نیابت کا کام بارہا انجام دیا۔[۸] ایک بار مامون نے خود اسے دفترِ مذکور کا افسرِ اعلیٰ مقرر کر دیا۔ مگر جاحظ نے بہت جلد اس خدمت سے سبکدوشی حاصل کر لی۔ سہل بن ہرون (متوفی ۲۱۵/۸۳۰) کہا کرتا تھا کہ اگر جاحظ اس منصب پر رہتا، تو سارے انشا پردازوں کے ستارے ڈوب جاتے۔[۹]
بہرحال دربارِ خلافت کے ماہوار وظیفے اور اُمرائے سلطنت کے انعام و اکرام کی بدولت جاحظ کی زندگی عیش و عشرت سے گزرنے لگی۔ ایک بار اس کے شاگرد میمون بن ہرون الکاتب الاخباری (متوفی ۲۹۷/۹۱۰) نے پوچھا کہ کیا بصرے میں آپ کی جایداد ہے۔ جاحظ نے جواب میں کہا:[۱۰]

"انما انا، وجاریۃ لی، وجاریۃ تخدمہا، وخادم، وحمار۔ اُہدیت کتاب الحیوان الی محمد بن عبدالملک، فاعطانی خمسۃ آلاف دینار۔ واُہدیت کتاب البیان والتبیین الی احمد بن ابی دُؤاد، فاعطانی خمسۃ

پیدا ہوا تھا۔ لیکن میری دانست میں ۱۶۰ کی تصحیح ہے۔ اولاً اس لیے کہ خطیب نے ابونواس کا سال ولادت ۱۳۶ھ بتایا ہے اور کسی اور مورخ نے اس سنہ کے بعد کا کوئی سال بیان نہیں کیا۔ دوسرے تمام سوانح نگاروں نے جاحظ کی عمر ۹۰ برس سے اوپر بتائی ہے، اور سال وفات کثرت ۲۵۰ اور ۲۵۶، اور بیشتر ۲۵۵ بتایا ہے۔ اس صورت میں جاحظ کی عمر ۹۵ سال کی، اور سال انتقال ۲۵۵ مانا جائے، تو ۱۶۰ میں ولادت قرار پاتی ہے۔

۷۔ معجم الادبا ۱۶/۷۴   ۸۔ ایضاً ۱۶/۷۴
۹۔ ایضاً ۱۶/۸۰   ۱۰۔ ایضاً ۱۶/۱۰۶

آلاف دینار، وأہدیت کتاب الزرع والنخل إلی ابراہیم بن العباس الصّولی، فأعطانی خمسۃ آلاف دینار،
فانصرفت إلی البصرۃ ، ومعی ضیعۃ لاتحتاج إلی تجدید ولا تسمید "
ایک اور مستفسر احوال کے جواب میں کہتا تھا:[11]
" سألتنی عن الجملۃ ۔ فاسمعہا منی واحداً واحداً ۔ حالی أن الوزیر یتکلم برأیی وینفذ أمری ۔ ویواتر
الخلیفۃ الصلات إلیّ ۔ وآکل من لحم الطیر أسمنہا ۔ وألبس من الثیاب ألینہا ۔ وأجلس علی ألین
الطبری ۔ وأتکیٔ علی ہذا الریش ۔ ثم اصبر علی ہذا حتی یأتی اللہ بالفرج "
آخری جملے پر مستفسر نے کہا کہ " اور کشادگی کسے کہتے ہیں؟ " جاحظ نے جواب دیا کہ
" بل أحب أن تکون الخلافۃ لی ، ویعمل محمد بن الملک بأمری ، ویختلف إلیّ ۔ فہذا ہو الفرج "
جاحظ کی عمر کے آخری سال فالج اور نقرس کی بدولت بڑی تکلیف میں گزرے ۔ مبرد نے ایک بار مزاج پرسی
کی، تو اُس نے کہا:
" کیف یکون من نصفہ مفلوج ، ولو نشر بالمناشیر ما حس بہ ، ونصفہ الآخر منقرس ، لو طار الذباب بقربہ لآلمہ ۔
والآفۃ فی جمیع ہذا أنی قد جزت التسعین "
کئی برس تک ان مصائب کو جھیل کر محرم ۲۵۵ ھ (۸۶۹ء) میں بصرے میں جاحظ کا انتقال ہو گیا۔[12]

ادبی وعلمی منزلت

محدث کی حیثیت سے جاحظ بیحد بدنام ہے ۔ خطیب نے بیان کیا ہے کہ یہ بے نماز تھا ۔ ابو الفرج اصفہانی
کہتا ہے کہ اسے لوگ زندیق کہتے تھے ۔ ثعلب کا قول ہے کہ غیر ثقہ تھا ۔ نیز وہ اسے کذاب بھی بتاتا ہے ۔ چنانچہ
ابو العیناء (متوفی ۲۸۲ھ / ۸۹۰ء) نے یہ اقرار کیا تھا کہ میں نے جاحظ کی مدد سے حدیث فدک بنا کر شیوخ بغداد
کے سامنے پیش کی تھی ۔ سوائے ابن شیبہ کے اور سب نے اُسے قبول و منظور کر لیا ۔ لیکن ابن حزم نے صراحت کی ہے
کہ جاحظ کی کتابوں میں خود اُس کا بنایا ہوا جھوٹ تو نہیں ملتا ، البتہ دوسروں کا جھوٹ بے تکلف نقل کرتا ہے ۔[13]
جاحظ کا کلامی مسلک اعتزال تھا ۔ وہ النظام کا شاگرد ہے ۔ مگر متعدد مسائل میں خود رائے بھی تھا ۔ اسی لیے ایک

۱۱ ۔ تاریخ بغداد للخطیب ۱۲ / ۲۱۹ و الحموی ۱۶ / ۱۱۳
۱۲ ۔ الخطیب ۱۲ / ۲۱۹ و المروج ۲ / ۳۴۳ ۔ موخر الذکر نے بقول بعض ۲۵۶ھ بھی لکھا ہے ۔
۱۳ ۔ لسان المیزان ۴ / ۳۵۵

نئے فرقے "جاحظیہ" کا بانی تسلیم کیا جاتا ہے۔ اس فرقے کی خصوصیات کیا تھیں، اس کی قرار واقعی تشخیص و تعیین دشوار ہے، اس لیے کہ خود جاحظ کی اکثر کلامی کتابیں ناپید ہو چکی ہیں۔ مخالفین نے جو لکھا ہے وہ قابلِ یقین نہیں، کیونکہ اُس میں یہ بھی مذکور ہے کہ جاحظ قرآن مجید کو جسم مانتا تھا، اور اُس کا عقیدہ تھا کہ قرآن آدمی یا جانور کی شکل بھی اختیار کر سکتا ہے۔ ظاہر ہے کہ اُس جیسا عقلی انسان اس طرح کی باتیں کیسے کر سکتا ہے۔[۱۴]

جاحظ کی ادبی عظمت کے معترفین میں ابوالحسن ثابت بن قرۃ الحرانی (متوفی ۲۸۸ھ/۹۰۱ء) کا نام سرِ فہرست ہے۔ حموی نے ابوحیان التوحیدی کی کتاب "تقریظ الجاحظ" سے نقل کیا ہے کہ حرانی کہتا تھا "مجھے اُمتِ عربیہ کے صرف تین افراد پر رشک آتا ہے۔ پہلے حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ پر، دوسرے جناب حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ پر اور تیسرے جاحظ پر۔ کیونکہ وہ حسبِ ذیل صفات کا مالک ہے:[۱۵]

"خطیب المسلمین، وشیخ المتکلمین، ومدرۃ المتقدمین والمتاخرین۔

إن تکلم حکی سحبان فی البلاغۃ۔ وإن ناظر ضارع النظام فی الجدال۔ وإن جد، خرج فی مسک عامر بن قیس۔ وإن ہزل، زاد علی مزبد۔

حبیب القلوب، ومزاج الارواح، وشیخ الادب، ولسان العرب۔

کتبہ ریاض زاہرۃ۔ ورسائلہ أفنان مثمرۃ۔

ما نازعہ منازع إلا رشاہ آنفا۔ ولا تعرض لہ منقوص إلا قدم لہ التواضع استبقاء۔

الخلفاء تعرفہ۔ والأمراء تصافیہ وتنادمہ۔ والعلماء تأخذ عنہ۔ والخاصۃ تسلم لہ۔ والعامۃ تحبہ۔

جمع بین اللسان والقلم، وبین الفطنۃ والعلم، وبین الرأی والأدب، وبین النثر والنظم، وبین الذکاء والفہم۔

طال عمرہ۔ وفشت حکمتہ۔ وظہرت خلتہ۔ ووطیٔ الرجال عقبہ۔ وتہادوا أدبہ۔ وافتخروا بالانتساب إلیہ ونجحوا بالاقتداء بہ

فقد أوتی الحکمۃ وفصل الخطاب"۔

یہ ایک غیر مسلم عالم کا جاحظ پر تبصرہ تھا۔ ابو محمد الأندلسی، جو ابوسلیمان منطقی اور ابوسعید سیرافی کا شاگرد اور

۱۴۔ جاحظ کے عقائد کے سلسلے میں ابومنصور البغدادی، ابن حزم، شہرستانی اور مقریزی کی کتابیں ملاحظہ ہوں۔

۱۵۔ معجم الحموی ۱۶/۹۷

نحو لغت اور شعر کا امام ہے، کہا کرتا تھا کہ[16]

" رضیت فی الجنۃ بکتب الجاحظ عوضاً عن نعیمہا "

یاقوت حموی نے لکھا ہے کہ[17]

" اتفق أہل صناعۃ الکلام علی أن متکلمی العالم ثلاثۃ : الجاحظ، وعلی بن عبیدۃ، وأبو زید البلخی۔

فمنہم من یزید لفظہ علی معناہ، وہو الجاحظ۔ ومنہم من یزید معناہ علی لفظہ، وہو علی بن عبیدۃ۔ ومنہم

من توافق لفظہ ومعناہ، وہو ابو زید البلخی "

میری دانست میں جہاں تک عبارت کا تعلق ہے جاحظ پر مذکورۂ بالا تبصرہ بالکل درست ہے۔ اُس کے یہاں تکرار الفاظ اور بسط و تفصیل زیادہ ہے۔ مگر خود حموی نے یہ بھی نقل کیا ہے کہ یہی ابوزید " جاحظ خراسان " کے لقب سے مشہور تھا۔ اس سے بھی بڑھ کر یہ ہے کہ ابوالفضل ابن العمید (متوفی ۳۶۰ھ/۹۷۰ء) جیسا بے پناہ ادیب و انشاپرداز " جاحظ ثانی " کہلاتا تھا۔ اُس کا یہ قول بیان کیا جاتا ہے کہ[18]

" ثلاثۃ علوم، الناس کلہم عیال فیہا علی ثلاثۃ أنفس۔

اما الفقہ فعلی ابی حنیفۃ، لانہ دوّن وخلّد۔ جعل من یتکلم فیہ بعدہ مشیراً الیہ ومخبراً عنہ۔

أما الکلام فعلی أبی الہذیل۔

وأما البلاغۃ والفصاحۃ واللّسن والعارضۃ، فعلی أبی عثمان الجاحظ "

ابنِ درید (متوفی ۳۲۱ھ/۹۳۳ء) کی جلالتِ علم و فن سے ہر شخص واقف ہے۔ اُس کے روبرو کسی نے دنیا کے پُرفضا مقامات کا ذکر کیا، تو اُس نے کہا: " یہ تو صرف آنکھوں کو بھانے والی چیزیں ہوئیں۔ دل پسند اشیا کا بھی تو ذکر کرو "۔ حاضرین نے کہا " یہ آپ ہی بتائیں "۔ اس پر ابنِ درید نے کہا:[19]

" جاحظ کی کتابیں، مُحدَثین کے اشعار اور ابوالعینا کے لطیفے "

القاضی الفاضل (متوفی ۵۹۶ھ/۱۲۰۰ء) " سید کتاب العرب " کہلاتا تھا۔ وہ کہتا ہے کہ[20]

" اما الجاحظ فما منا معاشر الکتاب إلا من دخل من کتبہ الحارہ، وشنّ علیہا الغارہ، وخرج و

۱۶۔ ادب الجاحظ ۷۶ ۱۷۔ ایضاً ۷۶

۱۸۔ معجم الحموی ۱۲/ ۱۰۲ ۱۹۔ ادب الجاحظ ۷۶

۲۰۔ شرح لامیۃ العجم الصفدی ۱/ ۲۸۱

علی الکشف منہا الکارہ"۔

آخر میں النظام کے دو شعر سنیے جو اُس نے اپنے اس شاگرد کے بارے میں کہے ہیں[۲۱]:

جتی لعمرو جوہر ثابت ‏ ‏ ‏ ‏ وجہ لی غرض زائل

بہ جہاتی الست مشغولۃ ‏ ‏ ‏ ‏ وبوالی غیری بہا مائل

تصنیفات

جاحظ کثیر التصنیف مصنف ہے۔ اس کی کتابوں کی تعداد ۳۶۰ کے قریب بتائی جاتی ہے۔ سبط ابن الجوزی نے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے مزار کے کتابخانے میں انھیں دیکھا تھا[۲۲]۔

مسٹر پیلا [Pellat] نے اربیکا ۱۹۵۶ / ۲ کے حوالے سے ان کی تعداد ۲۰۰ کے قریب لکھی ہے، اور یہ بھی کہا ہے کہ ان میں سے تقریباً ۳۰ پوری اور ۵۰ ادھوری شکل میں آج بھی موجود ہیں[۲۳]۔

ذیل میں مصنفات جاحظ کی فہرست پیش کی جاتی ہے۔ اس میں پہلے ان کتابوں کا مذکورہ ہے، جن کا ذکر خود جاحظ نے کیا ہے۔ بعد ازاں عہد بہ عہد کے تذکرہ نگاروں کی بیان کردہ کتابوں کا تذکرہ کیا گیا ہے، تا آنکہ یہ فہرست بروکلمان پر آکر ختم ہو جاتی ہے۔

الجاحظ : الحیوان

جاحظ نے حسب ذیل کتابوں کا ذکر کتاب الحیوان کے دیباچے میں کیا ہے:

(۱) انکار بصیرۃ غنام المرتد

حموی نے اس کا نام "کتاب عصام المرید" اور بروکلمان نے "کتاب بصیرۃ غنام المرتد" لکھا ہے[۲۴]۔

(۲) حکایۃ قول العثمانیۃ والضراریۃ (ط)[۲۵]

میری دانست میں جاحظ نے یہاں دو کتابوں کی طرف اشارہ کیا ہے، اور وہ بقول مسعودی (مروج الذہب ۲/۱۵۰) "کتاب العثمانیۃ" اور "کتاب مسائل العثمانیۃ" ہیں۔ ان میں سے حموی اور ابن ابی الحدید (شرح نہج البلاغۃ ۱/۳۶۲ و ۲/۱۳۶ و ۳۳۲) نے صرف "کتاب العثمانیۃ" کا ذکر کیا ہے۔ بروکلمان نے اس کے "مقالات العثمانیۃ"

۲۱۔ ادب الجاحظ ۴۲

۲۲۔ مقدمۃ کتاب التاج فی اخلاق الملوک و احمد زکی پاشا ۲۰

۲۳۔ انسائیکلوپیڈیا آف اسلام ۲/۳۸۶ (طبع جدید)

۲۴۔ غنام کو بقول طبری (تاریخ ۲/۱۳۰۲، طبع یورپ) ۲۲۵ھ میں جلا دیا گیا تھا۔

۲۵۔ حرف ط سے مطبوعہ مراد ہے، خواہ جزواً چھپی ہو یا کلاً

اور "الرسالۃ العثمانیۃ" وہ نام لکھتے ہیں۔ ڈاکٹر ریو (تتمۂ فہرست برٹش میوزیم ۷۰۹) "کتاب فی مقالۃ العثمانیۃ" نام سے ذکر کرتا ہے جو مطبوعہ نسخۂ مسعودی کے مطابق ہے۔ ابن قتیبہ نے تاویل مختلف الحدیث ۱۱ میں اس کا ذکر کیا ہے۔

(۳) حکایۃ مقالۃ من ابی وجوب الامامۃ

جاحظ نے البیان والتبیین ۳/۴، ۴ میں اس کا ذکر "الامامۃ" نام سے کیا ہے۔ حموی اسے "کتاب وجوب الامامۃ" اور بروکلمان "کتاب الدلالۃ علی أن الامامۃ فرض" نام سے موسوم کرتا ہے۔

(۴) کتاب فی الاحتجاج لنظم القرآن

حموی نے اس کا نام "کتاب نظم القرآن" اور حاجی خلیفہ نے صرف "نظم القرآن" بتایا ہے۔ عبدالقاہر الجرجانی نے دلائل الاعجاز ۱۴۰ میں جاحظ کا ایک اقتباس دیا ہے۔ غالباً وہ اسی کتاب سے لیا گیا ہے۔

(۵) کتاب الاخبار

نشوان الحمیری نے تفسیر الحور العین ۸۰ ب میں "کتاب الاخبار" اور ۸۹ الف میں "کتاب الاخبار المرویۃ عن رسول اللہ صلعم" نام لکھا ہے۔ حموی نے اس کے علاوہ ایک اور کتاب بنام "کتاب تصحیح الاخبار وکیف تصح" بھی لکھی ہے۔ السندوبی کے نزدیک یہ دونوں اور ایک تیسرا نام "کتاب تصحیح الاخبار" ایک ہی مسمی کو ظاہر کرتے ہیں۔

(۶) کتاب أصحاب الإلہام

حموی نے اس کا نام "کتاب الرد علی أصحاب الإلہام" لکھا ہے۔

(۷) کتاب الأصنام

اس کتاب کا حسب ذیل اقتباس الدمیری نے حیوٰۃ الحیوان ۲/۴۲۸ (طبع مصر ۱۳۳۰ھ) میں درج کیا ہے:

"رأیت أبا عثمان عمرو بن بحر الجاحظ قال فی کتاب لہ سماہ بکتاب الاصنام: وخلف کنانۃ بن خزیمۃ علی زوجۃ ابیہ بعد وفاتہ۔ وہی برۃ بنت أد بن طابخۃ جدۃ کنانۃ بن خزیمۃ۔ ولم تلد لکنانۃ ولداً ذکراً ولا انثی۔ ولکن کانت ابنت اخیہا برۃ بنت اد بن طابخۃ تحت کنانۃ بن خزیمۃ۔ فولدت لہ النضر بن کنانۃ۔ وانما غلط کثیر من الناس لما سمعوا ان کنانۃ خلف علی زوجۃ ابیہ لاتفاق اسمہا وتقارب نسبہا۔ وہذا الذی علیہ مشائخنا واہل العلم والنسب۔ ومعاذ اللہ أن یکون اصاب نسب النبی صلعم نکاح مقت، وقد قال صلی اللہ علیہ وسلم: مازلت اخرج من نکاح کنکاح الاسلام حتی خرجت من بین ابی وامی۔ ومن اعتقد غیر ہذا فقد کفر وشک فی ہذا الخبر والحمد للہ الذی نزہہ عن کل وصم وطہرہ تطہیراً۔"

(۸) کتاب اقسام فضول الصناعات و مراتب التجارات

(۹) کتاب اصول الفتیا والاحکام

اس کا نام عبد القاہر بغدادی نے الفرق بین الفرق میں اور الرعینی نے اس کے اختصار ۱۰۹ و ۱۱۸ میں "الفتیا" اور "کتاب فی الفتیا" لکھا ہے۔ حموی "کتاب الفتیا" اور بروکلمان "رسالۃ الفتیا" بتاتا ہے۔

(۱۰) کتاب الاوفاق والریاضات

(۱۱) کتاب الجوابات

حموی نے "کتاب جوابات کتاب المعرفۃ" نام سے جس کتاب کا ذکر کیا ہے وہ یہی معلوم ہوتی ہے۔ ریو نے "کتاب المسائل والجوابات فی المعرفۃ" نام کی ایک کتاب کا ذکر کیا ہے۔ میری دانست میں وہ یہی کتاب ہے۔

(۱۲) کتاب الحجہ فی تثبیت النبوۃ (ط)

جاحظ نے الحیوان ۶/ ۵۰ میں "کتاب النبوات" کے نام سے اور عبد القاہر الجرجانی نے دلائل الاعجاز ۲۰۸ میں "کتاب النبوۃ" کے عنوان سے اسی کا ذکر کیا ہے۔ حموی نے "کتاب الحجہ والنبوۃ" نام سے جس کتاب کا ذکر کیا ہے وہ بھی یہی معلوم ہوتی ہے لیکن السندوبی نے انھیں (یعنی کتاب الحجہ اور کتاب الحجر کو) دو مستقل کتابیں مانا ہے۔ ریو نے اس کا ذکر (فہرست ۹۰۰) "کتاب فی حجج النبوۃ" کے نام سے کیا ہے۔

(۱۳) کتاب الحیوان (ط)

جاحظ نے البیان والتبیین ۱/ ۲۸ وغیرہ میں بھی اس کا ذکر کیا ہے۔

(۱۴) کتاب فی خلق القرآن

(۱۵) کتاب فی الرد علی الجہمیۃ فی الادراک وقولہم فی الجہات

(۱۶) کتاب فی الرد علی المشبہۃ (ط)

بروکلمان نے غالباً اسی کا نام "رسالۃ فی نفی التشبیہ" بتایا ہے۔

(۱۷) کتاب الرد علی النصاری والیہود (ط)

ابن قتیبہ نے تاویل مختلف الحدیث ۷۲ میں اس کا ذکر کیا ہے۔ حموی نے "کتاب الرد علی النصاری" اور "کتاب الرد علی الیہود" نام سے دو مستقل کتابوں کا ذکر کیا ہے۔ السندوبی اور بروکلمان بھی اُس کے ہمنوا ہیں مگر بروکلمان نے "کتاب علی النصاری والیہود" کو بھی مستقل تسلیم کیا ہے۔ میری رائے میں جاحظ کی نصاریٰ اور یہود کے رد میں

دو کتابیں ہیں جنھیں اُس نے یہاں ایک جگہ ذکر کر دیا ہے۔ چنانچہ برٹش میوزیم میں "رد النصاریٰ" نام سے الگ کتاب محفوظ ہے۔

(۱۸) کتاب الزرع والنخل

جاحظ نے البیان والتبیین ۱/۹۳ (۱/۲۳۰ طبع جدید) میں بھی اس کا ذکر کیا ہے۔

(۱۹) کتاب الصُّرحاء والہُجناء

جاحظ نے اس کا ذکر "فخر السودان علی البیضان" کے دیباچے میں بھی کیا ہے۔

(۲۰) کتاب العباسیۃ (ط)

مسعودی نے "کتاب امامۃ وُلد العباس" نام سے اسی کتاب کا ذکر کیا ہے[۳۱]۔ سندوبی اور بروکلمان بھی یہی نام لکھتے ہیں۔ حموی بھی اُن کا ہم خیال ہے، مگر اس نے "ولد" کی جگہ "بنی" لکھا ہے۔ مطبوعہ نسخے کا عنوان "رسالۃ فی العباسیۃ" ہے، جو ان سب سے الگ ہے۔

(۲۱) کتاب العرب والعجم

جاحظ نے الحیوان ۷/۳ میں "تفضیل العجم علی العرب" نام سے[۳۲] اور حموی نے "کتاب التسویۃ بین العرب والعجم" نام سے جن کتابوں کا ذکر کیا ہے، وہ یہی معلوم ہوتی ہے۔

(۲۲) کتاب العرب والموالی

ابن عبد ربہ نے العقد ۳/۳۶۷ میں "کتاب الموالی والعرب" اور ۳/۴۰۷ میں "کتاب الموالی" نام سے اسی کا حوالہ دیا ہے۔ بروکلمان نے "الفرق بین الفرق ۱۶۲" کے حوالے سے "فضل الموالی علی العرب" نام کی جس کتاب کا ذکر کیا ہے، وہ بھی میری دانست میں یہی ہے۔

(۲۳) کتاب الفرق بین اعتراض القمر وبین استبصار المحق

اس کتاب کا ذکر سوائے جاحظ کے کسی اور نے نہیں کیا۔

(۲۴) کتاب فرق ما بین الجن والانس

(۲۵) کتاب الفرق ما بین الملائکۃ والجن

(۲۶) کتاب الفرق ما بین الحیل والمخاریق

۳۱۔ مروج الذہب ۲/۱۵۰

۳۲۔ الحیوان، طبع عبد السلام محمد ہارون

(۲۷) کتاب فرق ما بین النبی والمتنبی
حموی نے اس کا نام "کتاب النبی والمتنبی" لکھا ہے۔
(۲۸) کتاب فرق ما بین ہاشم وعبد شمس (ط)
حموی اور اس کے اتباع میں سندوبی نے اس کا نام "کتاب الفخر ما بین ہاشم وعبد شمس" لکھا ہے۔ ابن ابی الحدید نے شرح نہج البلاغۃ ۱/۳۰۶ و ۲/۲۳۹، ۲۴۶، ۲۹۴ میں اسے "کتاب مفاخرۃ ہاشم وعبد شمس" اور ۱۲/۱۳ میں "کتاب مفاخرات قریش" نام سے موسوم کیا ہے، اور اس کے لمبے لمبے اقتباسات دیے ہیں۔ بروکلمان نے "کتاب فضل ہاشم علی عبد شمس" نام بتایا ہے، اور یہی مطبوعہ نسخے کا بھی عنوان ہے۔
الحصری نے زہر الآداب (حاشیہ العقد الفرید ۱/۵۳) میں "فصل لابی عثمان عمرو بن بحر الجاحظ فی ذکر قریش وبنی ہاشم" کے عنوان سے جاحظ کا ایک طویل اقتباس دیا ہے۔ میری دانست میں وہ بھی اسی کتاب کا ہے۔
(۲۹) کتاب فضل ما بین الرجال والنساء والفرق ما بین الذکر والانثی
جاحظ نے البیان والتبیین ۱/۷۷ میں "فصل ما بین الذکر والانثی" اور ۱/۹۲ میں "کتاب الرجل والمرأۃ" نام سے اسی کا ذکر کیا ہے۔
(۳۰) کتاب القحطانیۃ
ابن عبد ربہ نے العقد ۶/۲۳۱ میں اس کا حوالہ "فخر قحطان علی عدنان" نام سے دیا ہے۔ حموی اس کا نام "کتاب فخر القحطانیۃ والعدنانیۃ" بتاتا ہے۔
(۳۱) کتاب العدنانیہ فی الرد علی القحطانیۃ
جاحظ نے الحیوان ۷/۳ میں اس کا ذکر "تفضیل عدنان علی قحطان" نام سے کیا ہے۔
(۳۲) کتاب المسائل
جاحظ نے کتاب البخلاء ۱/۲۶ میں بھی اس کا ذکر اسی نام سے کیا ہے۔ حموی نے ایک اور کتاب بنام "کتاب مسائل کتاب المعرفۃ" بھی اس کی تالیف بتائی ہے۔ میری دانست میں کتابت کی غلطی سے "کتاب المسائل فی المعرفۃ" نے یہ شکل اختیار کر لی ہے۔
(۳۳) کتاب المعاد والمعاش (ط)
ریو نے اپنی فہرست ۷۰۹ میں اس کا نام "کتاب فی المعاد والمعاش" اور بروکلمان نے "رسالۃ المعاد والمعاش"

لکھا ہے۔

(۳۴) کتاب المعادن والقول فی جواہر الارض

(۳۵) کتاب فی الوعد والوعید (ط)

جاحظ نے الحیوان ۷/۳ میں اس کا ذکر بنام "ایجاب الوعد والوعید" کیا ہے۔ حموی اسی کو "کتاب الوعد والوعید" لکھتا ہے۔ پیروا اپنی فہرست ۱۰۷ میں "رسالۃ فی استیجاز الوعد" اور سندوبی اور بروکلمان "رسالۃ فی استنجاز الوعد والوعید" نام سے جس کتاب کا ذکر کرتے ہیں، میری دانست میں یہی کتاب ہے۔

(۳۶) مفاخرۃ السودان والحمران (ط)

ابن قتیبہ نے تاویل مختلف الحدیث ۱۷ میں اس کا ذکر کیا ہے۔ المسعودی نے مروج الذہب ۱/۳۹ میں اس کا نام "فخر السودان ومناظرتہم مع البیضان" لکھا ہے۔ حموی نے "کتاب السودان والبیضان"، سندوبی نے "رسالۃ فی فخر السودان علی البیضان" اور بروکلمان نے "فخر السودان علی البیضان" نام سے جس کتاب کا ذکر کیا ہے وہ یہی ہے۔ مگر بروکلمان انھیں دو الگ کتابیں مانتا ہے۔

(۳۷) المعارضۃ للزیدیۃ

ابن قتیبہ نے تاویل مختلف الحدیث ۱۷ میں اس کا ذکر کیا ہے۔ حموی اور اس کے تتبع میں سندوبی اور بروکلمان نے ایک کتاب کا ذکر بنام "کتاب حکایۃ قول اصناف الزیدیۃ" کیا ہے۔ میری رائے میں وہ یہی کتاب ہے، مگر سندوبی انھیں دو مستقل تصنیفیں مانتا ہے۔

(۳۸) تفضیل الاعتزال علی کل نحلۃ

حموی اور اس کے تتبع میں بروکلمان نے "کتاب الاعتزال وفضلہ" اور "کتاب فضیلۃ المعتزلہ" نام سے دو کتابوں کا ذکر کیا ہے مگر سندوبی کے نزدیک یہ دونوں نام ایک ہی کتاب کے ہیں۔

(۳۹) موازنۃ ما بین حق الخؤولۃ والعمومۃ

(۴۰) الہاشمیات

جاحظ کی الحیوان کے جدید ایڈیشن (مرتبۂ عبد السلام محمد ہارون ۱/۳) میں یہ کتابیں بھی مرکوز ہیں۔

(۴۱) کتاب حیل اللصوص

جاحظ نے کتاب البخلاء ۱/۱۷ میں اس کا نام "کتاب فی تصنیف حیل لصوص النہار وفی تفصیل حیل سراق اللیل"

لکھا ہے۔ البغدادی الفرق بین الفرق ۱۶۲ اور الرسعنی اس کے اختصار ۱۱۰ میں "کتاب فی حیل اللصوص" لکھتے ہیں۔ بروکلمان نے " حکایۃ فتیان الخیاط فی اللصوص و وصایا" نام سے اسی کتاب کا ذکر کیا ہے۔

(۴۲) کتاب غش الصناعات

البغدادی، الرسعنی اور حموی نے بھی اسی نام سے ذکر کیا ہے۔

(۴۳) کتاب الملح والطرف

اس کا ذکر بجز سندوبی کے کسی اور نے نہیں کیا۔

(۴۴) کتاب احتجاجات البخلاء (ط)

اس کتاب کا نام تمام تذکرہ نگاروں نے "کتاب البخلاء" لکھا ہے اور اسی نام سے یہ چھپی بھی ہے۔

(۴۵) القول فی الفرق بین الصدق والکذب

(۴۶) الفرق بین الغیرۃ و اضاعۃ الحرمۃ

الحیوان ۱ / ۱۴۹ میں حسب ذیل کتاب کا ذکر کیا ہے؛

(۴۷) کتاب الاسم والحکم

بروکلمان نے بھی اس کا اسی نام سے ذکر کیا ہے۔ الحیوان ۷ / ۲ میں حسب ذیل کتابیں مذکور ہیں؛

(۴۸) تفضیل علیؓ

اس کا ذکر ابن قتیبہ نے تاویل مختلف الحدیث ۷۱ میں کیا ہے۔

(۴۹) تصویب الحکمین (ط)

حموی نے اس کا نام "کتاب تصویب علی فی تحکیم الحکمین" اور بروکلمان نے " رسالۃ إلی أبی حسان فی امر الحکمین و تصویب رای امیر المؤمنین" لکھا ہے۔ ابن ابی الحدید نے شرح نہج البلاغۃ ۱/ ۲۰۶ اور ۲/ ۵۶۰ میں اس کے اقتباسات دیے ہیں۔

(۵۰) تقدیم الاستطاعۃ

حموی نے اس کا نام "کتاب الاستطاعۃ وخلق الافعال" بتایا ہے۔

(۵۱) تثبیت الأعراض

(۵۲) تفضیل البصرۃ علی الکوفۃ، ومکۃ علی المدینۃ، والشام علی الجزیرۃ

(۵۳) تفضیل عمرو علی واصل

(۵۴) تفضیل مالک علی ابی حنیفہ

(۵۵) تفضیل امرئ القیس علی النابغہ، وعامر بن الطفیل علی عمرو بن معد یکرب، وعباد بن الحصین علی عبید اللہ بن الحر

(۵۶) تفضیل ابن سریج علی الغریض

(۵۷) تفضیل سیبویہ علی الکسائی

(۵۸) تفضیل الجعفری علی العقیلی

(۵۹) تفضیل حلم الاحنف علی حلم معاویۃ

(۶۰) تفضیل قتادۃ علی الزہری

ان کتابوں میں سے نمبر ۴۵ و ۴۶ و ۴۹ تا ۶۰ کا کسی تذکرہ نگار نے ذکر نہیں کیا۔

الجاحظ: البیان والتبیین

جاحظ نے البیان والتبیین میں حسب ذیل کتابوں کا ذکر کیا ہے:

(۶۱) کتاب الأسماء والکنی والألقاب والأنباز

(۶۲) ابناء السراری والمہیرات

(۶۳) کتاب الجوارح

ان کتابوں کا ذکر بھی کسی اور نے نہیں کیا۔

(۶۴) کتاب الصرجان

اس کتاب کا نام حموی نے "کتاب الصرجان والبرصان" اور سیوطی نے باضافہ "والقرعان" لکھا ہے۔

(۶۵) کتاب الانسان

عبد السلام محمد ہارون نے اپنے ایڈیشن ۱/۱۸۶ کے حاشیے میں لکھا ہے کہ ایک مخطوطے کے علاوہ اور سب میں اس کا نام "کتاب الانسان من کتاب الحیوان" لکھا ہے، جس کا یہ مطلب ہے کہ کتاب الانسان کو جاحظ نے کتاب الحیوان کا جز بنایا تھا۔

الجاحظ : استحقاق الامامۃ

(٦٦) کتاب الرافضۃ

اس کا ذکر جاحظ نے "کتاب فی استحقاق الامامۃ" اور "بیان مذاہب الشیعۃ" میں کیا ہے۔ نیز ابن قتیبہ کی تاویل مختلف الحدیث ١، میں بھی اس کا حوالہ ملتا ہے۔ میری دانست میں یہ وہی کتاب ہے جس کا ذکر حموی نے بنام "کتاب ذکر ما بین الزیدیۃ والرافضۃ" اور بروکلمان نے ریو کی سند پر بنام "مقالۃ الزیدیۃ والرافضۃ" کیا ہے۔

(٦٧) بیان مذاہب الشیعہ (ط)

اس کتاب کا ذکر جاحظ نے تو نہیں کیا، لیکن اس میں اپنی تالیف "کتاب الرافضۃ" کا ذکر کیا ہے، جس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ یہ بھی جاحظ کی اقراری تالیف ہے۔

(٦٨) کتاب فی استحقاق الامامۃ (ط)

اس کا ذکر بھی جاحظ نے اپنی کسی کتاب میں نہیں کیا، مگر خود اس میں "کتاب الرافضۃ" کا حوالہ دیا ہے، جس سے یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ کتاب بھی جاحظ کی قبول کی ہوئی ہے۔

(٦٩) البیان والتبیین (ط)

اس کتاب کا ذکر بھی جاحظ کے یہاں نہیں آیا۔ مگر اس میں اُس نے اپنی بعض اُن کتابوں کے حوالے دیے ہیں، جو الحیوان میں بھی مذکور ہیں۔ اس بنا پر میں اسے بھی جاحظ کی خود بیان کردہ تالیف مانتا ہوں۔

ابنِ قتیبہ

ابن قتیبہ الدینوری متوفی ٢٧٦ھ نے تاویل مختلف الحدیث ٢، میں حسب ذیل کتاب کا ذکر کیا ہے:

(٧٠) حجج النصاریٰ علی المسلمین

میری دانست میں یہ وہی کتاب ہے جس کا ذکر سندوبی نے "کتاب النصرانی والیہودی" نام سے کیا ہے۔

ابن عبد ربہ

ابن عبد ربہ متوفی ٣٢٨ھ نے العقد الفرید ٢/٢٣٦ (طبع جدید) میں مذکورۂ تحت کتاب کا ذکر کیا ہے:

(٧١) کتاب الأدب

حموی اور سندوبی نے غالباً اسی کتاب کو "کتاب عناصر الآداب" اور بروکلمان نے "عناصر الآداب" کا نام دیا ہے۔

المسعودی: المروج

مسعودی متوفی ۳۴۶ھ نے مروج الذہب میں حسب ذیل کتابوں کا ذکر کیا ہے:

(۷۲) کتاب الطفیلیین[28]

ابن عبد ربہ نے العقد ۳/۲۴۳ میں ابو الفلوس کا واقعہ غالباً اسی کتاب سے نقل کیا ہے۔

(۷۳) کتاب امیر المومنین معاویۃ بن ابی سفیان[29]

اس کتاب کو حموی نے "کتاب امامۃ معاویۃ" قرار دیا ہے۔

(۷۴) الہاشمیہ[30]

مسعودی نے اس کا دوسرا نام "کتاب تفضیل صنعۃ الکلام" بتایا ہے۔ حموی اسے "کتاب صیاغۃ الکلام" کہتا ہے۔ سندوبی نے "کتاب صناعۃ الکلام" لکھا ہے اور کہا ہے کہ شاید یہی "تفضیل صناعۃ الکلام" ہے۔ پھر ابن الندیم کے حوالے سے "کتاب فضیلۃ الکلام" کا ذکر کرکے کہا ہے کہ یہ بھی وہی "تفضیل صناعۃ الکلام" معلوم ہوتی ہے۔ القفطی نے تاریخ الحکما ۲۷۴ میں زکریا الرازی کے حال میں لکھا ہے کہ اس نے ایک کتاب بنام "کتاب مناقضۃ الجاحظ فی کتابہ فی فضیلۃ الکلام" بھی لکھی ہے۔ نشوان الحمیری نے "تفسیر الحور العین" (۶۸ ب) میں جاحظ کی ایک کتاب "صنعۃ الکلام" کا حوالہ دیا ہے۔ نیز الحصری نے زہر الآداب (بر حاشیہ العقد الفرید ۳/۱۹۷) میں جاحظ کا ایک مقولہ صناعۃ الکلام کے بارے میں نقل کیا ہے۔ میری دانست میں یہ سب ٹکڑے اسی "الہاشمیہ" سے تعلق رکھتے ہیں۔

(۷۵) کتاب الأمصار

خود مسعودی ہی نے التنبیہ والاشراف ۵۵ میں اس کا نام "کتاب فی الاخبار عن الامصار و عجائب البلدان" لکھا ہے۔ کشف الظنون میں حاجی خلیفہ صرف "کتاب الامصار" لکھتا ہے۔ سندوبی بھی اسی نام سے ذکر کرتا ہے اور "عجائب البلدان" کو جداگانہ باسم "کتاب البلدان" لکھتا ہے۔ بروکلمان نے ڈاکٹر ریو کی سند پر اس کا نام "کتاب الاوطان والبلدان" درج کیا ہے۔

۲۸۔ مروج الذہب ۲/۳۴۵ ۲۹۔ ایضاً ۲/۱۵۸

۳۰۔ ایضاً ۲/۴۰۵

ابو منصور البغدادی

ابو منصور البغدادی متوفی ۴۲۹ھ نے الفرق بین الفرق (۱۳۳، ۱۵۰، ۳۴۲، ۱۸۲) میں اور الرسعنی نے اس کے اختصار (۱۰۹، ۱۱۸) میں حسب ذیل کتابوں کا ذکر کیا ہے:

(۷۶) کتاب فی الحجاب

(۷۷) کتاب فی الکلاب

(۷۸) کتاب فی اللاطة

بروکلمان نے ان تینوں کو ایک کتاب مانا ہے، اور السندوبی نے صرف پہلی دو کتابوں کا ذکر کیا ہے۔

(۷۹) کتاب فی النوامیس

السندوبی اور بروکلمان نے اس کے نام میں سے لفظ "فی" حذف کر دیا ہے۔

(۸۰) کتاب المعارف

(۸۱) کتاب المضاحک

(۸۲) حِیَلُ المکدین

الحصری

ابو اسحٰق الحصری متوفی ۴۵۳ھ نے ذیل زہر الآداب میں حسب ذیل کتابوں کا تذکرہ کیا ہے:

(۸۳) رسالة الی المعتصم فی الحض علی تعلیم اولاده ضروب العلوم وانواع الآداب (ط)

اس رسالے کو حصری نے ذیل زہر الآداب (۱۲۱ تا ۱۴۰) میں مکمل نقل کر دیا ہے۔

(۸۴) رسالة الطول والعرض (ط)

حصری نے ذیل ۲۱۱ میں اس کا ذکر کیا ہے، اور اس کے دو نام اور لکھے ہیں: رسالة التوسع والتدویر، اور رسالة المفاکہات۔ میری دانست میں یہ وہی "کتاب التربیع والتدویر" ہے جس کا ذکر حموی نے کیا ہے، اور جو "التربیع والتدویر" نام سے چھپ بھی گئی ہے۔ سہو کاتب سے التربیع نے التوسع کی شکل اختیار کر لی ہے۔

الجرجانی

امام عبدالقاہر الجرجانی متوفی ۴۷۱ھ نے دلائل الاعجاز ۱۳۰ میں حسب ذیل کتاب کا ذکر کیا ہے:

(۸۵) کتاب فی البلاغة

میری دانست میں یہ وہی کتاب ہے جس کا ذکر ریو نے "رسالۃ فی البلاغۃ والایجاز" نام سے کیا ہے۔

المیدانی

المیدانی متوفی ۵۱۸ھ نے مجمع الامثال ۲/۴۹ (طبع یورپ) میں حسب ذیل کتاب کا ذکر کیا ہے[۳۱]:

(۸۶) الطعمۃ العرب

الحموی

حموی متوفی ۶۲۶ھ نے معجم الادبا میں حسبِ ذیل کتابوں کا اضافہ کیا ہے:

(۸۷) کتاب آی القرآن

(۸۸) کتاب الابل

(۸۹) کتاب ابی النجم وجوابہ

سندوبی نے اس کا نام "رسالۃ الی ابی النجم وجوابہ" لکھا ہے۔

(۹۰) کتاب احالۃ القدرۃ علی الظلم

(۹۱) کتاب احدوثۃ العالم

(۹۲) کتاب الاخطار والمراتب والصناعات

(۹۳) کتاب اخلاق الشطار

(۹۴) کتاب اخلاق الملوک (ط)

کشف الظنون میں بھی یہی نام لکھا ہے، مگر احمد زکی باشا نے ایک مخطوطے کی بنیاد پر اسے بنام "کتاب التاج فی اخلاق الملوک" شائع کیا ہے۔

(۹۵) کتاب الاخوان

(۹۶) کتاب الاستبداد والمشاورۃ فی الحرب

(۹۷) کتاب فی الاسد والذئب

سندوبی اور بروکلمان نے حرفِ جر "فی" حذف کر دیا ہے۔

(۹۸) کتاب افتخار الشتاء والصیف

۳۱۔ بروکلمان، تتمہ ۱/۲۴۵ نمبر ۲۰

(۹۹) کتاب الامامۃ علی مذہب الشیعۃ (ط)

سندوبی کی رائے میں یہی کتاب "بیان مذاہب الشیعۃ" نام سے چھپی ہے۔

(۱۰۰) کتاب الامثال

(۱۰۱) کتاب امہات الاولاد

(۱۰۲) کتاب الانس والسلوۃ

(۱۰۳) کتاب تحصین الاموال

(۱۰۴) کتاب التفاح

(۱۰۵) کتاب التفکر والاعتبار

ڈاکٹر ریو نے تتمۂ فہرستِ مخطوطاتِ عربیۂ برٹش میوزیم (۴۶۴) اور اس کے اتباع میں بروکلمان نے اس کا نام "کتاب العبر والاعتبار" لکھا ہے۔ سندوبی "کتاب الدلائل والاعتبار" نام بتاتا ہے۔

(۱۰۶) کتاب التمثیل

(۱۰۷) کتاب جمہرۃ الملوک

(۱۰۸) کتاب الجواری (ط)

بروکلمان نے اس کے دو نام اور لکھے ہیں: "مفاخرۃ الجواری" اور "مفاخرۃ الغلمان والجواری"۔

(۱۰۹) کتاب الحاسد والمحسود (ط)

ڈاکٹر ریو نے بھی یہی نام لکھا ہے، مگر کشف میں اس کا نام "رسالۃ فی الحسد" اور مطبوعہ کے سرورق پر "رسالۃ الحاسد والمحسود" درج ہے۔

(۱۱۰) کتاب حانوت عطار

(۱۱۱) کتاب الحزم والعزم

(۱۱۲) کتاب خصومۃ الحَوَل والعَوَر

بروکلمان نے ازراہِ سہو "الحول" کی جگہ "القول" لکھ دیا ہے۔

(۱۱۳) کتاب ذم الزنا

(۱۱۴) کتاب ذوی العاہات

(۱۱۵) کتاب الرد علی من أسد فی کتاب الشذ

(۱۱۶) کتاب الرد علی من زعم أن الإنسان جزء لا یتجزأ

(۱۱۷) کتاب السلطان و أخلاق أهله

(۱۱۸) کتاب الشارب والمشروب (ط)

سندوبی نے "کتاب" کی جگہ "رسالۃ" لکھا ہے، اور بروکلمان نے دونوں کو ترک کر دیا ہے۔

(۱۱۹) کتاب الصّوالجۃ

(۱۲۰) کتاب العالم والجاہل

(۱۲۱) کتاب الفتیان

کتاب التاج فی أخلاق الملوک کے دیباچے میں اس کا نام "کتاب أخلاق الفتیان و فضائل أہل البطالۃ" لکھا ہے۔

(۱۲۲) کتاب فضل العلم

(۱۲۳) کتاب فضل الفرس

سندوبی اور بروکلمان نے اس کا نام "کتاب فضل الفرس علی الھملاج" لکھا ہے۔ حموی نے "کتاب علی الھملاج" نام سے ایک مستقل تصنیف کا ذکر کیا ہے۔ میری دانست میں یہ حموی کے کاتب کی غلطی ہے۔ صحیح نام "کتاب فضل الفرس علی الھملاج" ہوگا، جسے تقسیم کر کے دو بنا دیا گیا۔ یہاں یہ بھی عرض کرتا چلوں کہ حموی کی معجم کے جدید ایڈیشن میں مصحح نے "الفرس" کو "الفُرس" بمعنی اہل فارس پڑھا ہے۔

(۱۲۴) کتاب القوّاد (ط)

شہاب الخفاجی نے اپنی کتاب "طراز المجالس" (۶۷-۲۰۷) میں اس کتاب کو پورا نقل کر دیا ہے اور اس کا نام "صناعات القواد" بتایا ہے۔ بروکلمان "رسالۃ فی ذم القواد" نام سے اس کا ذکر کرتا ہے۔ مطبوعہ نسخے کا عنوان ہے: رسالۃ فی صناعات القواد۔

(۱۲۵) کتاب الکبر المستحسن والمستقبح

(۱۲۶) کتاب [illegible] فی التوحید

[illegible] کتاب التوحید لکھا ہے اور اس کا ایک

[illegible]

اقتباس بھی دیا ہے اور بروکلمان نے لفظ "کتاب" چھوڑ دیا ہے۔

(۱۲۷) کتاب المزاح والجد (ط)

بروکلمان نے ریو کی سند پر اس کا نام "رسالۃ فی الجد والہزل" لکھا ہے۔

(۱۲۸) کتاب مسائل القرآن

بروکلمان اس کا ذکر "کتاب القرآن" نام سے کرتا ہے۔

(۱۲۹) کتاب المعلمین (ط)

ریو نے اپنی فہرست ۹۰۰ میں اس کے نام میں "فی" بڑھایا ہے اور بروکلمان نے اسے "رسالۃ فی المعلمین" نام سے ذکر کیا ہے۔

(۱۳۰) کتاب المغنیین

ریو نے اپنی فہرست ۹۰۰ میں اس کا نام "کتاب فی طبقات المغنیین" لکھا ہے، بروکلمان اور سندوبی اس کا ذکر "رسالۃ فی طبقات المغنیین" کے نام سے کرتے ہیں۔

(۱۳۱) کتاب المُقَیِّنِیْنَ والغناء والصنعۃ

سندوبی کو اس نام نے دھوکے میں ڈال دیا ہے، چنانچہ وہ اسے بھی "کتاب المغنیین" ہی پڑھتا ہے مگر معجم الحموی کے دوسرے ایڈیشن کے مصحح نے صراحت کی ہے کہ یہ کتاب مغنیوں پر نہیں بلکہ مُقَیِّنون پر لکھی گئی ہے۔ مقین مصدر تقیین کا اسم فاعل ہے اور اس کے معنی ہیں باندیوں کو گانے بجانے کی تعلیم دینا۔

(۱۳۲) کتاب فی المکاتبۃ

حموی اور اُس کے اتباع میں سندوبی نے اس کا نام "کتاب آل ابراہیم بن المدبر فی المکاتبۃ" لکھا ہے۔ مگر بروکلمان نے "آل" کو "إلی" سے بدل دیا ہے، جو میری دانست میں اس کی صحیح قراءت ہے۔

(۱۳۳) کتاب الملوک والأمم السالفۃ والباقیۃ

(۱۳۴) کتاب مناقب جند الخلافۃ وفضائل الأتراک (ط)

سندوبی اور بروکلمان نے ریو ۹۰۰ کی سند پر اس کا نام "رسالۃ الی فتح بن خاقان فی مناقب الترک وعامۃ جند الخلافۃ" لکھا ہے۔

(۱۳۵) کتاب الناشی والمتلاشی

بروکلمان نے اس کا نام "کتاب اللاشی والتلاشی" لکھا ہے۔

(۱۳۶) کتاب الزرد والشطرنج

(۱۳۷) کتاب النساء (ط)

ابن القیم الجوزیہ نے اخبار النساء ۲۰ و ۱۱۳ میں جاحظ کے جو اقوال نقل کیے ہیں، وہ اسی کتاب کے معلوم ہوتے ہیں۔ سندوبی اور بروکلمان نے ریو کی سند پر ایک کتاب کا ذکر بنام "رسالۃ فی العشق والنساء" کیا ہے۔ وہ بھی غالباً یہی کتاب ہے۔

(۱۳۸) کتاب النخل

(۱۳۹) کتاب نقض الطب

ابن القفطی نے اخبار الحکماء ۲۷۴ و ۴۳۰ میں اس کی رد میں جو دو کتابیں لکھی گئی ہیں ان کا ذکر کیا ہے۔

(۱۴۰) کتاب نوادر الحسن

(۱۴۱) کتاب الوکلاء والموکلین (ط)

ریو ۷۰۹ کے یہاں "کتاب فی الوکلاء" سندوبی کے یہاں "کتاب الوکلاء" اور بروکلمان کے یہاں "رسالۃ فی الوکلاء" ہے۔

(۱۴۲) کتاب الہدایا

الحصری نے زہر الآداب (حاشیہ العقد ۱/۱۸۹) میں جاحظ کا جو اقتباس دیا ہے، وہ مجھے اسی کا معلوم ہوتا ہے۔

(۱۴۳) رسالۃ فی إثم السکر

(۱۴۴) رسالۃ فی امتحان عقول الأولیاء

(۱۴۵) رسالۃ فی الأمل والمأمول

(۱۴۶) رسالۃ فی الحلبۃ

سندوبی اور بروکلمان نے حرف جر "فی" حذف کر دیا ہے۔

(۱۴۷) رسالۃ فی الخراج

(۱۴۸) رسالۃ فی ذم الکتّاب (ط)

سندوبی اور بروکلمان نے اس کا نام "رسالۃ فی ذم أخلاق الکتاب" لکھا ہے۔

(۱۴۹) رسالۃ فی ذم النبیذ

(۱۵۰) رسالۃ فی ذم الوَرّاق

سندوبی اور بروکلمان نے اس کا نام " رسالۃ فی ذم الوَرَاقۃ " بتایا ہے۔

(۱۵۱) رسالۃ فی الردعلی القولیۃ

(۱۵۲) رسالۃ فی العفو والصفح

بروکلمان نے اسے کتاب لکھا ہے۔

(۱۵۳) رسالۃ فی فرط جہل یعقوب بن اسحق الکندی

(۱۵۴) رسالۃ فی فضل اتخاذ الکتب

(۱۵۵) رسالۃ فی القضاۃ والوُلاۃ

(۱۵۶) رسالۃ فی القلم

(۱۵۷) رسالۃ فی کتمان السر (ط)

بروکلمان نے " وحفظ اللسان " کا اضافہ کیا ہے۔

(۱۵۸) رسالۃ فی الکوم

(۱۵۹) رسالۃ فی الکیمیاء

حموی نے اس کا نام " کتاب رسالۃ فی کتاب الکیمیاء " لکھا ہے۔ مگر میری دانست میں یہاں کاتب نے سہواً لفظ کتاب کا اضافہ کردیا ہے۔ صحیح نام وہ ہے جو سندوبی، بروکلمان اور رئیں نے اختیار کیا ہے۔

(۱۶۰) رسالۃ فی مدح الکُتّاب

(۱۶۱) رسالۃ فی مدح النبیذ

(۱۶۲) رسالۃ فی مدح الوَرّاق

سندوبی نے یہاں بھی " الوراق " کی جگہ " الوراقۃ " لکھا ہے۔

(۱۶۳) رسالۃ فی من یُسمّی من الشعراء عمراً

(۱۶۴) رسالۃ فی موت أبی حرب الصفار البصری

(۱۶۵) رسالۃ فی المیراث

بروکلمان نے اس کا نام "کتاب تسے شروع کیا ہے۔

(۱۶۶) الرسالۃ الیتیمۃ

ابن العربی

محی الدین ابن عربی متوفی ۶۳۸ھ نے محاضرۃ الابرار کے دیباچہ میں

(۱۶۷) کتاب المحاسن والاضداد (ط)

نام کی ایک کتاب جاحظ کی طرف منسوب کی ہے۔ حاجی خلیفہ نے کشف الظنون میں اور البغدادی نے خزانۃ الادب ۱/۱۷ وغیرہ میں بھی اسے جاحظ ہی کی تالیف قرار دیا ہے۔

ابن ابی الحدید

ابن ابی الحدید متوفی ۶۵۶ھ نے شرح نہج البلاغۃ ۱/۳۶ وغیرہ میں حسب ذیل کتاب کا ذکر کیا ہے:

(۱۶۸) کتاب السفیانیۃ

اس کا رد ابوعبداللہ البصری (شرح نہج ۱/۵۳۹) اور خود ابن ابی الحدید (شرح نہج ۱/۶۲، ۱۹۸، ۲۳۹) نے "نقض کتاب السفیانیۃ" نام سے لکھا تھا، جس کے لمبے لمبے اقتباسات شرح نہج میں ملتے ہیں۔

ابوالفداء

ابوالفداء متوفی ۷۳۲ھ نے اپنی تاریخ میں حسب ذیل کتابوں کا ذکر کیا ہے:

(۱۶۹) کتاب الغلمان

بظاہر یہ کتاب وہی ہے، جس کا ذکر نمبر ۱۰۸ پر گزر چکا ہے۔

(۱۷۰) کتاب فی الفرق الاسلامیۃ

بعید نہیں کہ یہ "بیان مذاہب الشیعۃ" ہو۔

النویری

النویری متوفی ۷۳۲ھ نے نہایۃ الارب ۳/۱۳۴ میں جاحظ کی حسب ذیل کتاب کا اقتباس دیا ہے:

(۱۷۱) زجر الطیر

بروکلمان نے بتایا[۳۳] ہے کہ جاحظ کا ایک مخطوطہ بنام "باب العرافۃ والزجر والفراسۃ علی مذہب الفرس" لائیڈن میں محفوظ ہے۔ میری دانست میں وہ یہی کتاب ہے۔

۳۳۔ تکملۃ تاریخ ادب عربی، ۱/۲۴۴، نمبر ۴۵

الصفدی

الصفدی متوفی ۷۶۴ھ نے شرح لامیۃ العجم ۲/۲۴۱ میں حسب ذیل رسالے کا ذکر کیا ہے:

(۱۷۲) رسالۃ فی مفاخرۃ المسک والرماد

نیز شرح مذکور ۲/۲۰۰ میں مذکورہ تحت رسالے کا اقتباس دیا ہے:

(۱۷۳) رسالۃ فی تفضیل النطق علی الصمت (ط)

اس کا ایک مخطوطہ برٹش میوزیم میں محفوظ ہے۔

ابن کمال پاشا

ابن کمال پاشا متوفی ۹۴۰ھ نے رجوع الشیخ الی صباہ کے دیباچے میں حسب ذیل کتاب کا ذکر کیا ہے

(۱۷۴) کتاب العرس والعرائس

کشف میں بھی یہی نام مذکور ہے۔ مگر بروکلمان نے کشف کے حوالے سے "کتاب العرس العروس" لکھ دیا ہے۔

حاجی خلیفہ

صاحب کشف الظنون نے حسب ذیل کتابوں کا ذکر کیا ہے:

(۱۷۵) دیوانِ جاحظ

(۱۷۶) مائۃ کلمہ لامیر المؤمنین علی کرم اللہ وجہہ (ط)

بروکلمان نے اسے "مائۃ امثال علی" نام سے ذکر کیا ہے۔

(۱۷۷) کتاب الطبائع

سندوبی نے اس کا نام "کتاب افعال الطبائع" لکھا ہے۔

الخفاجی

شہاب الخفاجی متوفی ۱۰۶۹ھ نے طراز المجالس میں ان کتابوں کو بھی جاحظ کی تالیف بتایا ہے:

(۱۷۸) کتاب استطالۃ الفہم

طراز ۲۰۴ میں اس کا اقتباس مندرج ہوا ہے۔

(۱۷۹) رسالۃ فی وصف العوام

طراز ۱۷۵ میں اس کا اقتباس دیا گیا ہے۔

(۱۸۰) کتاب الحجاب (ط)

طراز ۴۳، تا ۹۰ میں اسے بتمام نقل کردیا گیا ہے۔ بروکلمان نے اس آخری تصنیف کے نام میں "وذمہ" کا اضافہ کیا ہے۔ سندوبی از راہ غلط فہمی اس کا نام "کتاب الحجات" بتاتا ہے۔

البغدادی

عبدالقادر البغدادی متوفی ۱۰۹۳ھ نے خزانۃ الادب ۱۰۱ و ۴۷۷ میں جاحظ کی حسب ذیل کتابوں کا ذکر کیا ہے:

(۱۸۱) شرائع المرؤۃ

(۱۸۲) کتاب الشعر والشعراء

ڈاکٹر ریو

ڈاکٹر ریو نے تتمۂ فہرست مخطوطات عربیۂ برٹش میوزیم ۷۰۹ میں جاحظ کی حسب ذیل مصنفات کا ذکر کیا ہے:

(۱۸۳) کتاب فی الجوابات الإمامۃ (ط)

(۱۸۴) کتاب فی تفضیل البطن علی الظہر (ط)

السندوبی نے اسے "رسالۃ" لکھا ہے۔

(۱۸۵) رسالۃ فی المودۃ والخُلطۃ

(۱۸۶) کتاب فی النبل والتنبل وذم الکبر

(۱۸۷) طبقات المغنیین

السّندوبی

السندوبی مرحوم نے مصنفاتِ جاحظ کی فہرست میں ان کتابوں کا اضافہ کیا ہے:

(۱۸۸) رسالۃ فی بنی اُمیۃ (ط)

(۱۸۹) رسالۃ فی القیان (ط)

اس رسالے کو سندوبی نے شائع کردیا ہے۔

(۱۹۰) الحنین إلی الاوطان (ط)

(۱۹۱) رسالۃ فی مدح التجار وذم عمل السلطان (ط)

(۱۹۲) کتاب فخر عبد شمس ومخزوم

بروکلمان

ڈاکٹر بروکلمان نے اپنی تاریخ میں حسب ذیل کتابوں کو بھی جاحظ کی بتایا ہے:

(۱۹۳) رسالۃ فی النابتہ (ط)

(۱۹۴) رسالۃ فی ذم العلوم و مدحہا

(۱۹۵) رسالۃ فی الفصل مابین العداوۃ والحسد (ط)

(۱۹۶) رسالۃ فی مدح الخلب والحط علی جہہا

(۱۹۷) ذم اللواط

(۱۹۸) رسالۃ فی الأخلاق المحمودۃ والأخلاق المذمومۃ

(۱۹۹) رسالۃ إلی أبی عبد اللہ أحمد بن أبی دؤاد الایادی

(۲۰۰) رسالۃ فی فنون شتی مستحسنۃ

(۲۰۱) سحر البیان

(۲۰۲) التبصر بالتجارۃ (ط)

(۲۰۳) القول فی البغال ومنافعہا (ط)

اس رسالے کے مطبوعہ نسخے میں "کتاب البغال" نام چھپا ہے۔

(۲۰۴) کتاب الفرق فی اللغۃ

(۲۰۵) کتاب أئمۃ العرب

(۲۰۶) کتاب المذاہب

بعید نہیں کہ یہ کتاب وہی "بیان مذاہب الشیعہ" یا "الفرق الاسلامیۃ" ہو۔

(۲۰۷) المختار من کلام الجاحظ

جاحظ کی کتابوں کی کل تعداد ۲۰۷ ہوتی ہے۔ میں نے بہت سی کتابوں کو مستقل نہیں مانا ہے۔ ان مواقع پر مجھ سے غلطی ہو سکتی ہے۔ اس بنا پر بعید نہیں کہ حقیقت میں یہ میزان زائد ہو۔ لیکن ہر حالت میں وہ اُس تعداد سے بہت کم رہے گی جو مورخین نے بتائی ہے۔ خدا کرے مستقبل میں اُس کے رسائل کا کوئی اور مجموعہ دستیاب ہو جائے۔

یہاں اس بات کا تذکرہ دلچسپی سے خالی نہ ہوگا کہ ابتدا میں جاحظ نے متعدد کتابیں خود تصنیف کر کے ابن المقفع جیسے مشاہیر کے نام سے شائع کرنے کا جرم کیا تھا۔ چنانچہ مسعودی نے التنبیہ والاشراف ۶ میں لکھا ہے کہ

"کان یؤلف الکتاب الکثیر المعانی الحسن النظم وینسبہ إلی نفسہ فلا یری الأسماع تصغی إلیہ ولا الإرادات تیمم نحوہ۔ ثم یؤلف ما ہو أنقص منہ مرتبۃ وأقل فائدۃ، ثم ینحلہ عبداللہ بن المقفع او سہل بن ہرون او غیرہما من المتقدمین ومن قد طارت أسماؤہم فی المصنفین فیقبلون علی کتبہا ویسارعون إلی نسخہا لا لشیٔ إلا لنسبتہا إلی المتقدمین"۔

قدرت نے جاحظ سے اس کا انتقام لیا۔ اور بعد کے جعلسازوں نے اُس کے نام سے بھی کتابیں شائع کر دیں۔ ان میں سے حسبِ ذیل کی تعیین و تشخیص ہو چکی ہے:

(۱) کتاب الابل

اس کے بارے میں حموی نے کہا ہے کہ "لیس من کلام الجاحظ ولا یقاربہ"۔

(۲) کتاب الہدایا

اس کے متعلق حموی کی رائے ہے کہ یہ منحول یعنی جعلی ہے۔

(۳) کتاب التاج فی أخلاق الملوک

یہ کتاب احمد زکی پاشا کی تصحیح سے ۱۳۳۲ھ (۱۹۱۴ء) میں مصر سے شائع ہوئی ہے۔ مصحح کو اس کے تالیفِ جاحظ ہونے پر اصرار ہے، مگر السندوبی کی رائے میں اس کا اندازِ نگارش جاحظ کا نہیں ہو سکتا۔ بلکہ یہ کسی پانچویں صدی ہجری کے مولف کی کارستانی ہے۔

چونکہ سبک کا معاملہ صرف ذوقی اور وجدانی ہوتا ہے، اور ذوق کا فیصلہ ہمیشہ صحیح نہیں ہوتا، اس لیے مجھے سندوبی کا فیصلہ ماننے میں اُس وقت تک تامل رہیگا جب تک کوئی مادی شہادت نہ مل جائے۔

(۴) کتاب تنبیہ الملوک والمکاید

السندوبی اسے بھی جاحظ کی تالیف اس کے سبکِ تحریر کی بنا پر تسلیم نہیں کرتا۔

(۵) کتاب الحنین إلی الأوطان

مذکورۂ بالا وجہ کی بنا پر سندوبی اسے بھی جاحظ کی رہینِ قلم نہیں مانتا۔

حموی نے معجم الادبا ۱۵/۸۰ میں اس نام کی کتاب کو ابوحیان التوحیدی کی تالیف بتایا ہے۔

(۶) کتاب الدلائل والاعتبار علی الخلق والآثار

السندوبی اسے الحارث بن اسد المحاسبی متوفی ۲۴۳ھ/۸۵۷ء کی تالیف قرار دینے کی طرف مائل ہے۔
برٹش میوزیم میں اس کا جو مخطوطہ محفوظ ہے وہ ۱۲۵۸ھ/۱۸۴۲ء کا مکتوبہ ہے۔

(۷) کتاب سلوۃ الحریف بمناظرۃ الربیع والخریف

اس کتاب کا وہ نسخہ جس سے یہ چھاپی گئی تھی، ۱۱۴۴ھ کا مکتوبہ ہے اور اس لیے بظاہر حال اس قدیم شہادت میں وزن ہونا چاہیے مگر سندوبی نے اندرونی بیانات سے یہ ثابت کر دیا ہے کہ یہ جاحظ کی تالیف نہیں۔ مثلاً اس میں ابن المعتز متوفی ۲۹۶ھ/۹۰۹ء کے اشعار نقل ہوئے ہیں جب کہ وہ جاحظ کے انتقال کے وقت زیادہ سے زیادہ ۸ برس کا ہوتا ہے۔

(۸) کتاب المحاسن والأضداد

جیسا کہ اوپر گزر چکا ہے، ابن العربی اور اس کے متعدد پس رووں نے اسے جاحظ کی کتاب مانا ہے، مگر سندوبی کی رائے میں یہ بھی اس کی تالیف نہیں ہو سکتی، کیونکہ اس میں بھی ابن المعتز کے اشعار نقل کیے گئے ہیں، علاوہ ازیں اس میں قرامطہ کی حجاج بیت اللہ کے ساتھ بدسلوکی کا بھی ذکر ہے، جو ۲۹۴ھ کا واقعہ ہے۔

کتاب الأخبار

جاحظ کی مسلمہ تصنیفات میں "کتاب الأخبار" کا ذکر ہو چکا ہے۔ اس کتاب کا کوئی نسخہ ابھی تک دستیاب نہیں ہوا، نہ اس کا کوئی اقتباس میرے پیش رووں کی نظر سے گزرا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ ابھی تک یہ بھی متعین نہ ہو سکا تھا کہ اس کا موضوعِ بحث کیا ہے۔

حسنِ اتفاق سے قاضی ابو الحسن نشوان بن سعید الحمیری متوفی ۵۷۳ھ (۱۱۷۸ء) کی کتاب "تفسیر الحور العین" کا مخطوطہ مطالعہ کرتے ہوئے کتاب الاخبار کے دو لمبے لمبے اقتباس نظر سے گزرے جو نشوان نے مختلف مباحث میں استشہاداً پیش کیے ہیں۔ ان میں سے ایک حصہ کتاب الاخبار کے دیباچے کا ہے، اور دوسرا اصل موضوع سے تعلق رکھتا ہے۔ اس سے واضح ہو جاتا ہے کہ موضوعِ بحث احادیث پر عقلی نقد ہے۔

دیباچے میں جاحظ نے یہ کہا ہے کہ تاریخ بتاتی ہے کہ جو قومیں اپنی تہذیب اور اپنے تمدن کی ترقی میں معاصر اقوام کی پیشوا رہی ہیں، وہ بھی مذہبی معاملات میں پختگی عقل و ذہن کا ثبوت نہیں دیتیں اور اپنے یہاں کے عام لوگوں کی طرح مروجہ اوہام و رسوم میں گرفتار رہتی ہیں۔ چنانچہ عرب، ہندستانی، اہل روما اور ایرانی

اپنی اپنی جگہ علوم وآرا اور آداب وصنائع میں کیا کچھ نہیں کر گئے ہیں، مگر دین کے بارے میں سب کے سب "فاحش الخطا" اور "قبیح المقال" نظر آتے ہیں۔

اس دعوے کے اثبات کے لیے جاحظ نے پہلے ان چاروں قوموں کے مآثر کا ذکر کیا ہے، اور پھر اُن کی مذہبی خامیاں گنائی ہیں۔

دوسرے اقتباس میں اُس نے خود مسلمانوں کے متعلق یہی بات کہی ہے اور اُس عہد کی مشہور حدیثوں میں سے متعدد کا ذکر بطور مثال کر کے یہ ثابت کرنا چاہا ہے کہ باوجود اپنی دنیوی علوم میں ترقی کے مسلمان ایسی ایسی حدیثوں کی صحت وصداقت کے قائل ہیں جنھیں عقل اور تجربہ کسی طرح قبول کرنے کو تیار نہیں۔

چونکہ جاحظ نے اس بحث میں اپنے استاد النظام کے اقوال زائد پیش کیے ہیں، اس لیے میں یہ سمجھتا ہوں کہ اس بحث کا تحریراً بانی مبانی النظام ہے۔

اس کی تائید ابن قتیبہ کی مشہور کتاب "تاویل مختلف الحدیث" کے مطالعے سے ہو جاتی ہے کیونکہ اُس نے احادیث پر عقلی اعتراضات کا جواب دیتے ہوئے جاحظ کی جگہ النظام کو اپنا مخاطب بنایا ہے۔

ابن قتیبہ کے بعد مشہور محدث ابوبکر محمد بن الحسن بن فورک الأنصاری الأصبہانی متوفی ۴۰۶ھ/۱۰۱۵ء نے اپنی کتاب "مشکل الحدیث وبیانہ" میں زیادہ تفصیل سے عقلی اعتراضوں کا جواب دیا ہے لیکن اُس نے کسی شخص کی جگہ جہمیہ، معتزلہ، خوارج، رافضہ اور جسمیہ فرقوں کو اپنا مخاطب بنایا ہے۔

میں آیندہ اوراق میں جاحظ کی "کتاب الأخبار" کے ان دونوں ٹکڑوں کو نقل کرتا ہوں، اور حواشی میں ابن قتیبہ اور ابن فورک کی کتابوں کے حوالے دیے دیتا ہوں تاکہ اربابِ علم مسئلے کا دوسرا پہلو جاننا چاہیں، تو ان کتابوں کی طرف رجوع فرمائیں۔

رام پور ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ امتیاز علی عرشی

بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب الاخبار المروية عن رسول الله صلعم

(۱)

(۸۰ ب) قال أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ فى كتاب الاخبار:

و بعد فان النـاس يخصّـون فى الدين من فاحش الخطأ و قبيح المقـال بما لايخصون به سواه من جمع العلوم و الآراء و الآداب و الصناعات . أ لاترى أن الفلاح و الصائغ و النجار و المهندس و المصور و الكاتب و الحاسب (۸۱ الف) من كل أمة و ملة لاتجد بينهم من التفاوت فى الفهم و العقل و الصناعة، و لا من فاحش الخطأ و افراط النقص، مثل الذى تجد فى أديانهم و فى عقولهم عند اختبـار الأديـان ـ

و الدليل على ما وصفتُ لك أن الأمم التى عليها المعتمد فى العقل و البيان و الرأى و الأدب و الاختلاف فى الصناعات من ولد سام خاصة أربع : العرب، و الهند، و الروم، و الفرس. و متى نقلتَهم من علم الدنيـا إلى علم الدين، حسبتَ عقولهم مُختبَلة و فِطَرهم مسترَقَةً كالعرب، فانها مخصوصة بأمور : منها البيان ليس مثله بيان،[1]

---

۱ ـــ راجع البيان و التبيين لهـ ـ

و اللغة التى ليس مثلها فى السعة لغة[١]؛ و قيافة الأثر مع قيافة البَشَر[٢].
و ليس فى الأرض قوم غير العرب يرون المتباينين فى الصُوَر و المتفاوتين فى الطول و القِصَر، و المختلفين فى الألوان، فيعلمون أن هذا الأسود ابنٌ لهذا الأبيض، و هذا الطويل ابنٌ لهذا القصير، و هذا القبيح عمّ هذا المليح.

و للعرب الشعر الذى لم يشاركهم فيه احد من العجم[٣].

قال: و قد سمعت للعجم كلاما حسنا و خُطَبا طِوالا يسمونها أشعارا. فأما أن يكون لهم شعر على أعاريض معلومة و أوزان معروفة — إذا نقص منها حرف أو زاد حرف أو تحرك ساكن أو سكن متحرك، كسره و غيّره — فليس يوجد ذلك إلا للعرب خاصة دون غيرهم.

و ليس فى الأرض قوم أعنى بذم جليل القبيح و دقيقه و بحمد دقيق الحسن و جليله من العرب، حتى لو أجهد أفطنُ البرية و أعقلُ الخليقة أن يذكر معنى لم يذكروه، لما أصابه.

و للعرب من صدق الحسّ[٤] و صواب الحدس و جَودة الظن و صحة الرأى ما لايعرف لغيرهم.

و لهم العزم الذى لايشبهه عزم، و الصبر الذى لايشبهه صبر،

---

١ — راجع المخصص لابن سيده، و لسان العرب للافريقى، و فقه اللسان للكلتورى.

٢ — راجع مروج الذهب للمسعودى ١/٢٥٦.

٣ — راجع العمدة فى صناعة الشعر و نقده لابن رشيق القيروانى.

٤ — بالأصل: الحسن، و هو تصحيف ظاهر.

و الجود و الأنفة و الحمية التى لايدانيهم أحد فيها، و لايتعلق بها (۸۱ ب) رومى و لا هندى و لا فارسى. لأن هذه الأمور كلها بخلاف العرب شيَماً۔

ثم لهم من بُعد الهِمَم و الطلب بالطوائل ما ليس لغيرهم، مع المعرفة بمساقط النجوم و العلم بالأنواء و حسن المعرفة بما يكون منها للاهتداء[1]۔

و لهم حظّ العربية مع الحفظ لأنسابهم و محاسن أسلافهم و مساوئ أكفائهم للتعاير بالقبيح و التفاخر بالحسن. ليجعلون ذلك عونا لهم على إتيانهم الجميل و اصطناع المعروف. و مزجرةً لهم عن إتيان القبيح و فعل العار، و ليؤدبوا أولادهم بما أدبهم به آباؤهم[2]۔

ثم الحفظ الذى لايقدر أحد على مثله. و إن دوّنه عنده، و خلّده فى كتبه[3]۔

و خصلة لاتصاب إلا فيهم. و ذلك أن العِىّ و البيان فى كل قوم مبثوث متفرق، و لست واجداً بالبادية عَيِيّاً رأساً. على أنهم و إن تفاوتوا فى البيان، فليس ذلك بمخرج أخسّهم الى العىّ۔

و فيهم أيضاً خصلة لاتصاب إلا فيهم. و ذلك أن سفلة كل

---

۱ — راجع كتاب الأنواء لابن قتية۔

۲ — راجع انساب قريش لزبير بن بكار القرشى، و انساب الأشراف للبلاذرى، و كتاب الاشتقاق لابن دريد، و جمهرة النسب لابن حزم الظاهرى۔

۳ — راجع تذكرة الحفاظ للذهبى وغيرها من الكتب التى فيها تراجم العلماء و الشعراء و الادباء۔

جبل و علية كل صنف إذا اشتد تشاجرهم، فطالت ملاحاتهم و كثر مُزاحهم و الدعابة بينهم، وجدتهم يخرجون إلى ذكر الحرمات و شتيمة الأمهات و اللفظ السيّء و السَفَه الفاحش. و لست بسامع من هذا و شبهه حرفا بالبادية، لا من صغيرهم و لا كبيرهم و لا جاهلهم و لا عالمهم. و كيف يقولون ذلك، و الحيّانِ منهم يتفانيان فى دون ذلك.

و ليس فى الأرض صبيان فى عقول الرجال غير صبيانهم.

و كل شيء تقوله العرب، فهو سهل عليها و بطبيعة منها. و كل شيء تقوله العجم، فهو تكلف و استكراه.

و للعرب البديهة فى الرأى و القول خاصة.

و لهم الكُنَى مع الأسماء خاصة. و هى من التعظيم. و قد زعم قوم من الفرس أن فيهم الكنى. و احتجوا بقول عدى بن زيد[1]:

أين كسرى، كسرى الملوك أبوسا ـ سان،[2] أم أين قبله سابور

و ليس كذلك. إنما كناه عدى بن زيد على عادته حين أراد تعظيمه، إن صحّتِ الكنية فى هذا البيت. فأما أبو عمرو بن العلاء و يونس النحوى و أبو عبيدة فرووا (٨٢ الف) جميعاً أن عديا قال:[3]

---

١ ـ لترجمة الشاعر راجع سمط اللالى ٢٢١ لأستاذى الميمنى ادام الله فضله. و الأغانى ٢/٣٣. و معجم المرزبانى ٢٤٦، و الشعر و الشعراء لابن قتيبة ٣٣.

٢ ـ كذا فى الشعر و الشعراء لابن قتيبة ٣٥. و معجم المرزبانى ٢٤٩، و المعرب للجواليقى ١٩٣ و ٢٨٢، و اللسان ٨/٨١.

٣ ـ كذا فى الأغانى ٢/٢٣. و المروج ١/١٢٩، و المعرب للجواليقى ٢٠، و الأمالى لابن الشجرى ١/٩١، و شعراء النصرانية ٤٥٦. و فى المروج و الأمالى: «خير الملوك».

أين كسرى، كسرى الملوك أنوشر ن و ان، أم اين قبله سابور

فاخطأ الرواية - و قبل ذلك عنه من لا علم له - و ليس فى الأرض عجمى له كنية إلا أن تكنيه العرب -

و ليس فى الناس أشد عجباً بالخيل من العرب، و لا أصنع لها، و لا اكثر لها ارتباطا، و لا أشد لها إيثارا، و لا أهجى لمن لايتخذها، او لمن اتخذها و أهانها و أهزلها، و لا أمدح لمن اتخذها و أكرمها و لم يهنها - و لذلك أضيفت الخيل اليهم بكل لسان، حتى قالوا جميعا : هذا فرس عربى - و لم يقولوا، هذا فرس هندي و لا رومى و لا فارسى - فحصّنوها تحصين الحرم، و صانوها صون الأعراض، ليبتذلوها يوم الروع، و ليدركوا عليها الثار -

و كانوا يؤثرونها على أنفسهم و أولادهم، و يصبرون على مئونتها فى الجدب و الأزل، و يغتبقون[1] بالماء القُراح، و يؤثرونها بالحليب، لأنها كانت حصونهم و معاقلهم - و قالوا فى إيثارها أشعاراً كثيرة فى الجاهلية و الاسلام، ليقتدى الآخر منهم بالأول، و ليبقى ذكر مآثرهم و قدم مفاخرهم[2] -

فمن أشعارهم فى الجاهلية قول الأسعر[3] الجعفى - و اسمه مرثد

---

۱ - أى ايشربون -

۲ - راجع كتاب الخيل لابى عبيدة، و كتاب الخيل للاصمعى، و الخيل و فرسانها للحورى، و الخيل و سباقها لزهاوىزاده -

۳ - بالاصل بالغين المعجمة - و التصحيح من الاشتقاق لابن دريد ۲۴۳ - و ليراجع ابو عبيدة فى الخيل ۱۰ و ۹۹، و ابن قتيبة فى المعانى الكبير ۱/۳۵، و الآمدى فى المؤتلف ۴۷، و الاستاذ الميمنى فى سمط اللآلى ۹۳ -

بن حُمران[١] - و كنيته أبو حمران - سمى الأسعر ببيت قاله - و هو:

فلا تَدعُنى الأقوام[٢] من آل مالك
إذا أنا لم أسعَر عليهم و أُثقِب

و هذا قوله[٣]:

لكن قَعيدةُ بيتنا مُجفوّة
بادٍ جناجنُ صدرها و لها غِنا
تُقفَى بعيشة أهلها وثّابةً
أو جُرشُع عَبل المحازمِ و الشّوَى

و قال خالد بن جعفر بن كلاب[٤]:

أريغونى إراغتكم، فانى[٥]
و حَذفةَ كالشّجا تحت الوريد

---

١ - فى الاشتقاق. و المؤتلف : ابى حمران - و قال ابن دريد : و اسم ابى حمران الحارث بن معاوية -

٢ - فى الاشتقاق و السمط : ملايدعنى قومى لسعد بن مالك ؛ لئن انا الخ . و كذا فى المؤتلف إلا أن فيه : إذا أنا الخ -

٣ - راجع السمط، و شمس العلوم للحميرى ٢٨٦ - و فى السمط : «يقول. تؤثر هده الفرس الوثابة او الجرشع على قعيدة بيتنا، فهى هزيلة باد جناجن صدرها على غناها - و الجناجن عظام الصدر - واحدها جنجن» - اقول : و تقفى : تؤثر - و جرشع : العظيم من الابل و الخيل - و يقال : العظيم الصدر المتنفخ الجنبين - و العبل الضخم - و المحازم جمع محزم بكسر الميم - و هو الحزام - و الشوى اليدان و الرجلان و الاطراف -

٤ - قال ابو عبيدة فى الخيل ١٠ : «و مما قالت العرب فى الجاهلية فى اتخاذ الخيل و صيانتها و اثرها لما كانت لهم فيها من المكرمة و العز و الجمال قول خالد بن جعفر بن كلاب يذكر فرسه، و كانت تدعى حذفة» - و ليراجع اللسان ١٠/٣٨٥ -

٥ - فى اللسان فمن يك سائلا عنى، فانى ؛ و حذفة الخ -

مُقتَربـة أسوِيها بجـزء[١]

و ألحفها ردائى فى الجلـيد

و أوصى الحالبـينِ ليؤثراها[٢]

لها لبنُ الخلـيّة والصَّعود

و قال الضبى[٣]: (٨٢ب)

نُوليها الصريحَ، إذا شَتَونا

على عِلّاتِنـا و نَبِلى السِّمارا

و قال عمرو بن مالك:

و سابحٍ كعقاب الدجن أجمـله[٤]

دُون العيال، له الايثار و اللَّطَفُ

---

١ — و فى رواية ابى عبيدة فى الخيل: «اسويها بنفسى او بجزء» -

٢ — و فى تلك الرواية: «امرت الراعيين» - و فى اللسان ١٧/ ٦٢٣: «امرت بها الرعاء ليكرموها» - ويروى: «امرت الراعيين ليكرماها» - و قال: الخلية من الابل المطلقة من العقال - و فيه ٣/ ٢٤٣: «قال الليث: الصعود الناقة يموت حوارها، فترجع الى فصيلها، فتدر عليه - و يقال: هو اطيب للبنها - وانشد لخالد بن جعفر يصف فرسا: امرت لها الرعاء آلخ - قال الأصمعى: و لاتكون صعودا حتى تكون خادجا - و الخلية الناقة تعطف مع اخرى على ولد واحد - فتدران عليه، ويتخلى اهل البيت بواحدة يحلبونها» -

٣ — لعله شمعلة بن الاخضر كما فى الخيل لابى عيدة ٣٣ - و الصريح اللبن الخالص - و العلات الشئون و الحالات المختلفة - و السمار، اللبن الكثير الماء الرقيق -

٤ — بالاصل: أجمله - و التصحيح من الخيل لابى عيدة ٢ - والدجن، الغيم المطبق المظلم -

و قال خُرَزُ بن لَوذان[١] - و قيل لعنترة[٢]:

لاتذكرى مُهرى[٣] و ما أطعمته
فيكون جلدك مثل جلد الأجرب

كذب العتيق، و ماء شَنٍّ بارد[٤]
إن كنتِ سائلتى غَبُوقاً، فاذهبى

إنى امرؤ[٥] إن يأخذونى[٦] عَنوةً
أُقرَن إلى شرّ[٧] الركاب و أُجنَب

إنى لأخشى أن تقول خليلتى:[٨]
هذا غبار ساطع، فتلبّبِ

---

١ - بالاصل: جرير بن لوزان - و التصحيح من الاشتقاق لابن دريد ٢١٢، و الأمالى لابن الشجرى ١/٢٦٠، و المؤتلف للآمدى ١٠٢ - و نسبها ابو عبيدة والأصمعى لخزز -

٢ - راجع ديوانه ٣٣ (طبع مصر ١٣٢٩ھ) و ١٢ (طبع بيروت ١٨٨١م)، و المعانى الكبير ١/٨٩، و السمط ٨٦ -

٣ - فى ابن الشجرى ١/٢٦١ : فرسى -

٤ - بالأصل : عتوقا - و التصحيح من طبعة الديوان المصرية - و الغبوق ما يشرب فى العشى من اللبن - و قال ابن قتيبة فى المعانى الكبير: يقول، عليك بالتمر و الماء البارد - و وعى اللبن لفرسى - يقال : كذب عليكم الحج، معناه : الزموا الحج - فان سألتنى غوقا، فاذهبى، اى أنت طالق - اقول : الشن القربة الخلق الصغيرة -

٥ - فى الديوان و ابن الشجرى : «و انا امرؤ» -

٦ - بالاصل : «تأخذونى» - و التصحيح من الديوان وغيره -

٧ - بالاصل : سير - و فى طبعة الديوان البيروتيه : شد -

٨ - فى الديوان و ابن الشجرى : إنى احاذر أن تقول ظعينتى -

إن العــــدو[1] لهم إليكِ وسيلة

إن يـاخذوك. تكحّلى و تطيّبى[2]

و يكون مركبكِ القعودَ و حدجه[3]

و ابن النعامة[4] يوم ذالك مركبى

و قال لبيد بن ربيعة:[5]

معـاقلنـا التى نأوى إليهـا ـ بنـاتُ الأعوجيّة و السيوفُ

و قال مَرّار بن مَنقذ الحنظلى[6]:

أخــلصتُهُ حولينِ أسبح وجهه

و أحو المواطن من يصون و يدأب[7]

و جعلته دون العيـال مُقرّبـا

حتى انجلت، و هو الدخيل المقرّب

و قال طُفيل بن عوف الغَنَوى[8]:

---

۱ ــ فى الديوان و المعانى : الرجال ـ

۲ ــ فى الديوان و المعانى و ابن الشجرى : تخضبى ـ

۳ ــ بالاصل : جدحه ـ و فى الديوان و المعانى : مرحله و قال ابن الشجرى : الحدج مركب من مراكب النساء ـ

۴ ــ اسم فرس عنترة .

۵ ــ و البيت لايوجد فى الديوان .

۶ ــ راجع المؤتلف للامدى ۱۷۶، و معجم المرزبانى ۴۰۹، و سمط اللالى ۷۰ و ۸۳۲ ـ

۷ ــ المواطن جمع موطن، و هو مشهد من مشاهد الحرب ـ ويدأب يجد و يتعب و يستمر فى العمل ـ

۸ ــ راجع العقد الفريد ۱۲۳/۱ ـ و ترجمته فى السمط ۲۱۰، و الشعراء لابن قتية ۱۰۳، و المؤتلف للامدى ۱۴۷ و ۱۸۳ ـ

إنى، و إن قلّ مالى، لا يفارقنى
مِثلُ النعامة فى أوصالها طُولُ
أو سابِمُ الوجه، لم تُقطع أباجلُه
يُصان، و هو ليوم الرّوع مذولُ
تقريبه[1] المَـرطى، و الجوزُ معتدل
كأنه سبـدٌ بالماء مغسولُ

و قال آخـر:

بنى عامرٍ، إن الخيول وقاية
لأنفسكم، و الموت وقت مُؤجّلُ
أهينوا لها ما تُكرمون، و باشروا
صِيانتها، و الصونُ بالخيل أجملُ
متى تُكرموها، يكرم المرأ نفسه
و كل امرأ من قومه حيث يَنزِلُ

و قال آخر من تميم ـ و قد سأله بعض الملوك فرسا يقال له (٨٣ الف) سِكاب ـ فمنعه إياه:

أبيتَ اللعنَ، إن سكابِ عِلقٌ[2]
نفيس، لا يُعار و لا يُباعُ

---

١ ـ فى العقد: تقريبها ـ

٢ ـ النفيس من كل شئ ـ

مقذّاة مُكرّمة علينا
تجاع لها العيال و لا تجاعُ

سليلة سابقين تناجلاها
يضمها إذا نسبا الكراعُ

و فيها غرّة من غير نفر[1]
تحيدها[2] إذا حثّ القراعُ

فلا تطمع أبيت اللعن فيها
و منعكها بشئ يستطاعُ

و كفّى تستقل بحمل سيفي
و بي ممن تهضّمني[3] امتناعُ

و حولى من بنى قحطان شيب
و شبّان إلى الهيجا سراعُ

إذا فزعوا فأمرهم جميع
و إن لاقوا فأيديهم شعاعُ

و لهم أشعار كثيرة غير هذه فى إكرام الخيل فى الجاهلية غير ما قالوا فى الاسلام ـ

---

۱ ـ الكراهة ـ
۲ ـ أى نجعلها على حيده ـ
۳ ـ اى كسرنى و ظلمنى ـ

قال: و هم، مع ما حکیت لك من صحة العقل و کرم الطبیعة و حسن البیان و لمعة المعرفة و جودة الرأی و شدة الأنفة، یعدون الحجارة، و یحلفون بها، و یحاربون دون کسرها و تهجینها، و ینسکون لها، و یدعونها آلهة، و یخاطبونها، و لا یستجیزون عیبها، و ینکرون علی من ینتقصها۔

ثم مع ذلك ربما رموا بها، و اتخذوا سواها۔

ثم کانوا یرون أن الرجل منهم إذا مات، فلم یأخذ ولیّه بعده بعیره، فیحفر له حفرة، ثم یقیّده علی شفیرها، و یطرح بردعته علی وجهه و رأسه، ثم لایسقیه و لایعلفه حتی یموت، أن ذلك الرجل المیت بزعمهم یجیء یوم القیامة حافیا راجلا۔ و إذا فُعل ذلك، أتی راکبا۔ و ذلك البعیر البَلیّة[1]۔ قال أبو زُبید[2]:

کالبلایا رؤسها فی الوَلایا مانحاتِ السّموم، حرَّ الخدود

یعنی الناقة التی کانت تُعکس علی قبر صاحبها، ثم تُطرح الولیة علی رأسها إلی أن تموت۔

و قال الطّرِمّاح[3]: (۸۳ ب)

منازل لا تَری الأنصابَ فیها و لا حُفَرَ المُبَلّی للمَنون

أی أنها منازل أهل الاسلام دون أهل الجاهلیة۔

---

۱ — راجع ابن قتیبة فی مختلف الحدیث ۱۳۶، و ابن ابی الحدید فی شرح نهج البلاغة ۳۰۳/۲، و الحمیری فی شمس العلوم ۱۸۰۔

۲ — لترجمته راجع سمط اللآلی ۱۱۸۔

۳ — لترجمته راجع اول دیوانه، و الاغانی ۱۲۸/۱۰۔

و یقولون: أما رجل قُتل، ظم یطلب ولیه بدمه، خلق من دماغه طیر یسمی هامة[۱] ۔ فلایزال یزقو علی قبره و ینعی الیه عجز ولیه، حتی یبعث۔ قال الشاعــر:

فان تك هـامــة بِهِرَاة تزقو

فقــد أزقیتُ بالمرو ینِ[۲] هـامـا

و قال جُرَیبة بن الأشیم الأسدی[۳] ۔ و هو أحد شیـاطین بنی أسد و شعرائها:

لا تَزقُوَن لی هامة[۴] فوق مَرقب

فان زُقاء الهـام أخبثُ خابث[۴]

و قال توبة بن الحُمـیّر العامری ثم الخفاجی[۵]:

فلو أن لیلی الأخیلیّة سلّمت

علیّ، و دونی تُربـة و صفائحُ

لسلّمتُ تسلیم البشاشة، أو زقـا

إلیهـا صدًی من جانب القبر صائح[۶]

---

۱ ــ راجع مروج الذهب ۱/۲۵۱، و شرح نهج البلاغة لابن ابی الحدید ۲/۳۵۳، و حیوة الحیوان للدمیری ۲/۶۵۰

۲ ــ المراد مرو الشاه جان و مرو الروذ ۔

۳ ــ لترجمه راجع المؤتلف للامدی ۷۶ ۔

۴ ــ فی ابن ابی الحدید ۲/۳۵۴ : و لاتزقون ــ المرأ عائب ۔

۵ ــ لترجمه راجع سمط اللالی ۱۲۰ ۔

۶ ــ و الأبیات توجد فی المروج ۱/۲۵۲، و ابن ابی الحدید ۲/۳۵۴، و السمط ۱۲۰، و حیوة الحیوان للدمیری ۲/۱۰۱ باختلاف یسیر ۔

و كانوا يقولون: أيما شريف قتل غدراً، فوطئته امرأة مقلات، عاش ولدها[1]- قال بشر بن أبي حازم الأسدي[2]:

تظلّ مقاليت النساء يطأنه ٭ يقلن: ألا يلقى على المرء مئزر

الكناية في «يطأنه» منصرفة إلى مخزوم بن ضبّاء الأسدي[3]-

و كانوا يقولون: إذا كان لرجل ألف بعير، فلم تفقأ عين بعير منها، إن السواف يأتي على إبله- فان زادت على ألف، فقأ عينيه جميعا- فذلك المفقأ و المعمّى[4]- قال الشاعر:

فقأت لها عين الفحيل تفقّداً ٭ و فيهن رعلاء المسامع و الجِرن

و كانوا، إذا أجدبت بلادهم، فارادوا الاستمطار، أخذوا بعيراً أورق فشدوا في ذنبه العُشر و السلع، و صعدوه في جبل، و أشعلوا في ذنبه النار، و دعوا و تضرعوا- فان لم (٨٤الف) يفعلوا ذلك، لم يستجب الله منهم بزعمهم[5]-

و كانوا إذا وقع العرّ[6] في الابل، يأخذون بعيراً سليما لا عيب فيه، فيقطعون مشفره، ثم يكوونه ليذهب العر عن سائر الابل. و إلا

١- راجع ابن ابي الحديد ٢/٣٥٤-

٢- لترجمته راجع السمط ٦٦٣، حاشية ٥-

٣- في السمط ٨٥٢: مخزوم- و قال استاذي الميمني ادام الله فضله: «الزيادات مخزوم- و لااعرفه في الأسماء-- و سماه في النقائض سعد بن ضباء- و هو الراجح»-

٤- راجع ابن ابي الحديد ٢/٣٥٤

٥- راجع ابن ابي الحديد ٢/٣٥٣ (و فيه البقر، بدل البعير) و حيوة الحيوان ١/٣٦٤-

٦- و هو قرح يخرج في مشافر الابل-

فشا فيها[1] - قال النابغة -

لحملتنى[2] ذنب امرأ و تركته كذى العر يُكوى غيره و هو راتع

و كانوا يرون أن النَّهيش إذا عَلَّقوا عليه الحُلِىّ سلم - و إن لم يعلقوا عليه، هلك[3] -

و كان الرجل منهم إذا غزا، عقد خيطاً فى ساق شجرة - فاذا رجع و رآه مُنحلاً، فقد خانته فعيدته بزعمهم - و إن وجده بحاله- فقد حفظت نفسها له - قال الراجز :

هل ينفعنك اليوم إذ هَمّت بهم
كثرةُ ما توصى و تَعقاد الرَّتم

و الرتمة اسم الخيط بعينه[4] -

و كانوا يقولون: إذا أحبَّ الرجل امرأة و أحبّته، فان لم يشق عليها بُرقعها و تشق رداءه، فسد حبهما - و إن فعلا ذلك، دام حبهما[5] - قال عبد بنى الحسحاس[6]:

---

۱ — راجع ابن قتية فى المعانى الكبير ۲۲۹/۲، و ابن ابى الحديد فى شرح النهج ۳۵۳/۲ -
۲ — فى ابن قتية : حملت على ذنبه آه - و فى ابن ابى الحديد : و كلفتنى آه -
۳ — راجع ابن ابى لحديد ۳۵۳/۲ -
۴ — راجع ابن قتية فى المعانى ۱ ۲۶۸، و ابن سيده فى المخصص ۲۸/۱۳، و ابن ابى الحديد فى النهج ۳۵۵/۲، و الازرق فى اللسان ۱۱۶/۱۵، و النويرى فى نهاية الأرب ۳ ۱۲۵ -
۵ — راجع ابن ابى الحديد فى النهج ۳۵۶/۲ -
۶ — و اسمه سحيم بن وثيل الرياحى - راجع مقدمة ديوانه لاستاذى الميمنى دام ظله - و البيان فى الديوان ۱۶، و المخصص ۲۳۲/۱۳ -

فكم قد شققنا من رداء مُنَيّر ¤ و من برقع عن طفلة غير عانس
إذا شُقّ بردٌ، شُبِّق بالبرد مثله ¤ دَوالَيك حتى كلّنا غيرُ لابس

هذا مع إيمانهم بغزو الجن و تلوّن الغيلان، و أن الجن هى التى طردت أهل وبار عن ديارهم، و صارت الجن سكانها ـ فليس بها إلا الجن و الوحش[1] ـ

و مع مذهبهم فى الحامى و الوصيلة و البحيرة و السائبة على أمور كثيرة لا يُحتاج إلى ذكرها ـ و إنما أوردنا من ذلك أن يعرفَ الناس تفاوت ما بين حال العاقل فى دنياه و دينه ـ فاذا صار إلى التصديق و التكذيب و الايمان و الكفر، صار إلى غير الذى كان ـ

ثم ملنا إلى الهند[2] ـ فوجدناهم يُقَدّمون فى الحساب و النجوم ـ و لهم الخط الهندى خاصة ـ

و يقدمون فى الطب[3] ـ و لهم (أسرار)[4] الطب و علاج فاحش الأدواء خاصة ـ

و لهم خرطُ التماثيل و نحتُ الصُور مع التصوير بالأصباغ كنزَيّ المحاريب[5] و أشباه (٨٤ ب) ذلك ـ

---

١ ـ راجع ابن ابى الحديد ٢/٤٥٧ و ٤٥٨، و معجم الوزير البكرى ٨٣٥، و معجم الحموى ٨/٣٩٢

٢ ـ راجع فخر السودان على البيضان له ٤٣ و ٨٠، و طبقات ابن صاعد ١١، و المروج ١/٣٥ ـ ٤٠ و ٢/٣٥٦، و كتاب ما للهند البيرونى ـ

٣ ـ راجع المروج ١/٨٤، و البيرونى ـ

٤ ـ الزيادة من فخر السودان ـ

٥ ـ فى فخر السودان : هو نحت الصور بالأصباغ تجد من المحاريب ـ

و لهم الشطرنج[1]۔ و هی أشرف لعبة و أكثرها تدبيرا و فطنة۔

و لهم صنعة السيوف[2]۔

و لهم الكنكلة[3]۔ و هو وتر واحد (يُمد)[4] على قرعة. فيقوم مقام العود[5] و الصنج۔

و لهم ضروب الرقص و الخفة۔

و لهم الثقافة[6] خاصة۔

و لهم السحر. و التدخين. و الخطب الطوال۔

و لهم الرأى.[7] و النجدة. و الصبر۔ و ليس لأحد من الصبر ما لهم۔

و لهم البزّ الحسن، و الأخلاق المحمودة. و السواك. و الخضاب.

و هم مع جميع ما ذكرنا أصحاب بددة[8]۔ ينحتونها بأيديهم.

---

۱ ـــ راجع البيرونی ۱۲۶، و المروج ۳۸/۱، و دائرة المعارف الاسلامية ۳۸/۳ ۔ و ضبط فيها بفتح الأول و هو غلط ۔

۲ ـــ فی فخر السودان : «و لهم السيوف القلعية ۔ و هم ألعب الناس بها و أحذقهم ضربا بها» ۔

۳ ـــ فی المروج ۳۵٦/۲ : «الكيكلة» ۔

۴ ـــ الزيادة من المروج ۳۵٦/۲ ۔

۵ ـــ فی فخر السودان : «مقام أوتار العود» ۔

٦ ـــ فی فخر السودان : «الثقافة عند الثقاف خاصة» ۔

۷ ـــ بالاصل : «الزى» ۔ و التصحيح من فخر السودان ۔

۸ ـــ جمع بد ۔ و هو معرب بوده لقب گوتم، موسس مذهب خاص يوجد معظم متقلديه فی الصين و اليابان وغيرهما من البلاد الشرقية، ويدعون الشمنية ۔ ابد راجع دائرة المعارف الاسلامية ۱۲۸۳/۱ (طبع جديد)، و البيرونی ۸۳ ۔ و قال الحيری فی تفسير الحورالعين ۸۰ الف : البد الصنم بلغة الهند ۔ و جمعه بددة ۔ وهی اصنام ينحتونها بايديهم ثم يعبدونها ۔ (باق)

و يوجون عبادتها على أنفسهم - و هم اجتلبوها، و أوجبوا طاعتهـا عليهم -
ثم يتكفنون، ويتصندلون، و يحملون معهم الألطاف و الهدايا - و يدخلون النيران، إذا اشتاقوا إلى موتاهم، على أنهم بزعمهم يرجعون إلى أهليهم إذا قضوا أوطارهم من زيارة موتاهم - لاينهى الآخر طول غيبة الأول -

مع هذه الحكمة الشريفة، و الأخلاق السنية، و المعرفة الحسنة يعرفون من أمر الدنيا ما لايعرفه أحد، و يجهلون من أمر الدين ما يجهله أحد -
قال: ثم ملنا إلى الروم[1] - فوجدناهم أطباء و حكماء و منجمين -

و لهم أصول اللحون، و صنعة القَرَسطُون[2]، و كيان الكتب -
و هم الغايات فى التصوير - يصور مصورهم الانسان حتى لايغادر شيئا - ثم لايرضى بذلك حتى يصوره شاباً - و إن شاء كهلا - و إن شاء شيخا - ثم لايرضى بذلك حتى يصوره باكيا أو ضاحكا - ثم لايرضى بذلك حتى يجعله جيلا ناعما عتيقا - ثم لايرضى بذلك حتى يفصل بين ضحك الشامت و ضحك الخجل، و بين المتبسم و المستعبر، و

(بقية) و يعملون لها بيوتا كمساجد المسلمين - و فيها بنات رؤسائهم موهوبات لتلك البددة على وجه التقرب بها و النذور و الكفارات -

١ - راجع طبقات ابن صاعد ٣٣، و المروج للمسعودى ١/١٥٣ -

٢ - القرسطون و القارسطون، ميزان الدراهم - و الكلمة معربة من اليونانية كما فى اقرب الموارد ٩٨٣ - و ترك الجواليقى فى المعرب -

بين ضحك المسرور و ضحك الهازى و ضحك المتهدد - فيركب صورة فى صورة و صورة فى صورة و صورة فى صورة -

ثم لهم فى البناء ما ليس لغيرهم - و من الخرط و التجر و الصناعة ما ليس لسواهم -

ثم مع ذلك أصحاب كتاب (۸۵ الف) و ملة -

و لهم بعدُ فى الجمال. و الحساب. و القضاء فى النجوم. و الخط و النجدة و الرأى و المكيدة ما لاينكر و لايجحد - و إنما قلّت عقول الزنج و أشباه الزنج لتباعدهم عن هذه الخصال -

ثم هم مع ذلك أجمع يرون أن الآلهة ثلاثة - بطن اثنان. و ظهر واحد كما لا بد للمصباح من الدهن و الفتيلة و الوعاء - و كذلك جوهر الآلهة - فزعموا أن مخلوقا استحال خالقا. و أن عبدا تحوّل ربا، و أن حديثا انقلب قديما - إلا أنه قد قتل و صلب بعد هذا، و فقِد، و جعل على رأسه أكاليل الشوكة - ثم أحيا نفسه بعد موته - و إنما أمكن عبيده من أخذه و أسره، و سلّطهم على قتله و صلبه، ليؤاسى أنبياءه بنفسه. و ليتحبب إليهم بالتشبه بهم، و لأن يستصغروا جميع ما صُنع بهم، و لئلا يُعجبوا بأعمالهم. فيستكثروها لربهم. فكان عذرهم أعظم من جرمهم -

قال: فلولا أن رأينا بأعيننا و سمعنا بآذاننا. لما صدقنا و قبلنا أن قوما متكلمين و أطباء و منجمين و دهاة و حسّابا و كتبة و

حذاق کل صنعة یقولون فی إنسان رأوه یأکل و یشرب و یبول و ینجو و یجوع و یعطش و یکتسی و یعری و یزید و ینقص و یقتل بزعمهم و یصلب، أنه رب خالق و آله رازق، و قدیم غیر محدث- یمیت الأحیاء. و یحیی الموتی - و إن شاء. خلق أضعاف الدنیا - ثم یفخرون بقتله و صلبه کما تفخر الیهود بقتله و صلبه -

ثم ملنا إلی فارس[1] - فوجدنا هناك العقول التی لا یلغها عقول، و الأحلام التی لاتشبهها أحلام، و السیاسة العجیبة، و الملك المؤید، و ترتیب الأمور و العلم بالعواقب -

ثم کانوا مع ذلك یغشون الأمهات.[2] و یأکلون المیتة. و یتوضئون بالأبوال و الماء لهم مباح،[3] و یعظمون النار و هم أظهروها. و إن شاؤا أطفئوها -

و یقولون: إن الله کان وحده - استوحش، ففکر - فلما فکر، تولد من فکره أهرمن - و هو إبلیس (۸۵ب) - فلما مثل بین یدیه، أراد قتله - فلما أراد قتله، امتنع - فصالحه إلی أجل معلوم - و وادعه إلی مدة مسماة علی أن لا یمتنع علیه، إذا استوفی الأجل، و بلغ المدة -

ثم إن أهرمن نوی الغدر - و ذلك شیمته - فأنشأ یخلق أصناف

---

۱ - راجع ابن صاعد فی الطبقات ۱۵، و المسعودی فی المروج ۱/۱۰۵، و الشهرستانی فی الملل ۱۹۸-۱۲۹-

۲ - کذا بالاصل - و لعل هذا سهو من الناسخ - و الصواب البنات -

۳ - قال الحیری فی تفسیر الحور العین ۸۹ ب: «کانت المجوس یغسلون وجوههم بابوال البقر تخشعا و تقربا الی الله تعالی -

الشر يستمد بها عليه۔

فلما عرف ذلك منه، أنشأ يخلق أصناف الخير، ليضع بازاء كل جند جنداً - و له بعد ذلك فضل قوته، و أنه يُسمى القديم دونه۔

ثم قالوا فى قسمة العوالم الخمس عندهم و فى أسماءها و جواهرها و هيآتها، و فى خلق مَهيَنه و مُسَهينه[1] - و هو آدم و حواء - و فى بسوس المتظر عندهم، ما لايستطيع وصفه أحمق منقوص و لا عالم تام، و لو جهد كل جهده، و استفرغ كل قوته۔

قال: و وجه آخر يستدل به على قلة عناية الناس بأكثر الدين، و و أن شأنهم تعظيم الرجال و الاستسلام للمنشأ، و الذهاب مع العصبية و الهوى، و الرضى بالسابق إلى القلوب، و استثقال التمثيل و بغض التحصيل، ما نجد من اعتقاد اكثر البصريين و سوادهم لتقديم عثان بن عفان، و من اعتقاد أكثر الكوفيين و سوادهم لتقديم على بن أبيطالب عليه السلام، و من اعتقاد أكثر الشاميين لدين بنى أمية و تعظيم عثمان رضى الله عنه، و حب بنى مروان، حتى غلط لذلك قوم، فزعموا أن ذلك من قِبَل الطالع - و قال آخرون: بل من عمل التُربة كما نجد لأهل كل ماء و هواء و طينة نوعا من الأخلاق و المنظر و الزىّ و الصناعة و اللغة - و ليس ذلك، أكرمك الله، إلا من قِبَل تقليد السلف و حب الرجال و ما وقع فى القلوب و هَيّجته الحميةُ، لأن تقليد

---

[1] - فى الشهرستانى ۱۸۲ : مهشه و مهشانه۔

الآباء هو الذى ارتهنهم. و حب الرجال هو الذى أعماهم و أصمهم. و النشؤ على التقليد هو الذى أفلّ خواطرهم و أمات قلوبهم -

و لو كان من قِبَل الطالع و التربة لما حسن الأمر و النهى. و لما جاز الحمد و الثواب و اللائمة و العقاب. و لما كان لارسال الرسل معنى - و لو كان ذلك للطالع و البلدة. لجاز ذلك فى المصيب (۸٦ الف) كما جاز فى المخطىء. و لجاز فى الناظر كما جاز فى المقلد -

و إنما صيّر أكثر البصرة عثمانية لأنهم كانوا صنائع ثلاثة أمراء: أولهم عبدالله بن عامر[۱] - و الثانى زياد[۲] - و الثالث الحجاج بن يوسف[۳] - و هولاء الغايات فى حب عثمان و بنى أمية - فلم يقصروا فى الدعاء إلى تقديمه و استمالة الناس إليه بالترغيب و الترهيب و السياسة و التدبير -

و لصنائع ابن عامر فيهم فزع إليهم طلحة و الزبير و عائشة رضى الله عنهم، حين قدموا إليهم يطلبون بدم عثمان - و لأن علياً عليه السلام حاربهم، و قتل أعلامهم، و فلّ حدّهم - و لذلك قال رجل من كبراء

---

۱ — امير فاتح - و لى البصرة فى ايام عثمان و قتل عثمان و هو على البصرة - و شهد وقعة الجمل مع عائشة. و لم يحضر صفين - و ولاه معاوية البصرة ثلاث سنين - ثم صرفه عنها - و مات بمكة سنة ۵۹ھ (٦۷۹م) - راجع الزركلى ۴/۲۲۸ -

۲ — امير من الدهاة القادة و الولاة - ولاه على إمرة فارس - و ولاه معاوية البصرة و الكوفة و سائر العراق - فلم يزل فى ولايته حتى توفى سنة ۵۳ھ (٦۷۳م) - راجع الزركلى ۳/۸۹ -

۳ — قائد داهية سفاك - ولاه عبدالملك مكة و المدينة و الطائف - ثم أضاف اليها العراق - فمات فى سنة ۹۵ھ (۴ ۷م) و هو واليه - راجع الزركلى ۲/۱۷۵ -

البصريين فى على رضى الله عنه: «كيف أحب رجلاً قتل من قومى من لدن كانت الشمس ههنا إلى أن صارت ههنا إحدى عشرة مائة».

ولو كان هذا من قبيل البحث و النظر. لما صار أهل عمان كلهم إباضية، وغيرهم مرجئة، و لما اختار أولاد النصارى كلهم النصرانية، و أولاد اليهود كلهم اليهودية، و أولاد المجوس كلهم المجوسية. و كيف يجوز أن يعتقد أولاد اليهود كلهم اليهودية بالنظر. و قد نجد الأخوين ينظران فى الشيء الواحد. فيختلفان فى النظر. و لربما نظر الناظر. فيصور له فى عام قول. و لربما كان ذلك فى كل شهر.

فصح أن دين الناس بالتقليد لا بالنظر. و ليس التقليد إلى الحق بأسرع منه إلى الباطل.

كتاب الأخبار کے دوسرے اقتباس سے پہلے نشوان الحميری نے حدیث کے حجت شرعی ہونے پر جو مختلف رائیں نقل کی ہیں، اُن کو نظر میں رکھنا ضروری ہے، تاکہ جاحظ وغیرہ کا نقطۂ نگاہ ملوم ہوجائے، اور پڑھنے والے کو فیصلہ کرنے میں آسانی ہو۔ الحمیری لکھتا ہے[1]:

اختلف الناس فى الحجة بالخبر بعد رسول الله صلى الله عليه و سلم:-

(۱) فقالت الامامية: لاتعقل الحجة بعد رسول الله صلى الله عليه و سلم إلا الامام المؤدى عن رسول الله صلعم.

---

۱ — تفسير الحور العين ۹۸ ب ۔

(٢) و قالت الزيدية: لاتثبت الحجة فى الخبر عن رسول الله صلعم إلا بشهادة اربعة رجال من اهل العدالة قياساً على شهود الزنا۔

(٣) و قالت الخوارج كلها الا الفُضَيلية فى الحجة فى الخبر عن رسول الله صلى الله عليه و سلم بشهادة عدلين. لقول الله عزّوجل: «وأشهدوا ذوى عدلٍ منكم»۔

(٤) و قال النظّام: لا تعقل الحجة عند الاختلاف من بعد النبى صلعم إلا من ثلثة أوجه: من نص من تنزيل لايعارض بالتأويل. أو من إجماع الأمة على نقل خبر واحد لا تناقضَ فيه. أو من حجة العقل و ضرورته۔ و بقوله قال أكثر المعتزلة۔

(٥) و قال ابو الهذيل: الحجة فى الخبر عن رسول الله صلعم بشهادة عشرين رجلا من اهل العدالة. لقول الله تعالى «إن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مأتين»۔

(٦) و قال واصل بن عطاء و عمرو بن عُبيد: لا تعقل الحجة إلا الاجماع، لأنه قديجوز وجود الخطأ و الكذب على الرجلين و الأربعة و العشرين۔و إجماع الأمة على الخطأ و الكذب غير ممكن لما فى إجماع الأمة على الخطأ و الكذب من بطلان الدين وعدم الاسلام۔

(٧) وحكى الجاحظ فى كتاب الأخبار أن من الناس من يقول: إن الحجة فى الخبر عن رسول الله صلعم بشهادة سبعين رجلا من اهل العدالة، لقوله تعالى «و اختار موسى قومه سبعين رجلا»۔

(٨) و قالت الحشوية[1]: كل ثقة من العلماء يأتى بخبر مسند عن النبى صلى الله عليه و سلم فهو حجة۔

(٩) و قالت الفضيلية من الخوارج: لا تعقل الحجة فى الخبر من رسول الله صلى الله عليه و سلم إلا بتقليد أهل الثقة من العلماء الصالحين۔ و به قالت عامة المرجئة۔

مختلف فرقوں کے نزدیک صحت حدیث کا معیار کیا ہے۔ یہ جان لینے کے بعد جاحظ کا نقد ملاحظہ فرمائیے۔

(٢)

(٨٦ الف) و روى الجاحظ فى كتاب الأخبار المروية عن رسول الله صلى الله عليه و سلم: و كيف يجيز السامع صدقَ المخبر، إذا كان لا يضطره خبره، و لم يكن معه علم يدل على صدق غيبه، و لا شاهد قياس يصدقه، و كون الكذب غير مستحيل منه مع كثرة العلل التى يكذب الناس لها و دقة حِيَلهم فيها۔

و لو كان الصادق عند الناس لا يكذب، و الامين لا يخون، و الثقة لا ينسى، و الوفى لا يغدر، لطابت المعيشة و لسلموا من سوء العاقبة۔

قال ابراهيم النظّام: و كيف (٨٦ ب) نأمن كذب الصادق و خيانة الأمين، و قدنرى الفقيه يكذب فى الأحاديث، و يُدلّس فى الاسناد، ويدعى لقاء من لم يلقه، و من غريب الخبر ما لم يسمعه۔ ثم لا يُرى أن يرجع فى مرضه و قبل أن تُغرغِر نفسه، و قد أيقن بالموت، و أشفى على

١ — لعل المراد من الحشوية اصحاب الحديث كا صرح به ابن قتيبة فى تأويل مختلف الحديث ـ

حفرته، بعد طول إصراره و التمتع بالرياسة فى حياته، و أكل أموال الناس به ـ و لولا أن الفقهاء المحدثين و الرواة الصلحاء المرضيين يكذبون فى الأخبار. و يغلطون فى الآثار، لما تناقضت آثارهم، و لا تدافعت أخبارهم ـ

قال : و لو وجب علينا تصديق المحدث اليوم لظاهر عدالته. لوجب علينا تصديق مثله، و إن روى ضد روايته و خلاف خبره ـ فاذن نحن قد وجب علينا تصديق المتناقض و تصحيح الفاسد. لأن الغلط فى الأخبار و الكذب فى الآثار لم نجده خاصا فى بعض دون بعض ـ

قال ابراهيم : و كيف لايغلطون و لا يكذبون و لا يجهلون و لا يتناقضون؟ و الذين رووا منهم أن النبى صلعلم قال : «لا عدوى و لا طيرة و لا هامة» ـ فقال أعرابى : «يا رسول الله، فما بال إبل يكون فى الرمل كأنها الظبا ـ فيأتى البعير الأجرب، فيدخل فيها، فيجربها؟» فقال : «فمن أعدى الأول؟»

هم الذين رووا أن النبى صلعلم قال : «فر من المجذوم فرارك من الأسد»؛ و أتاه رجل ليبايعه بيعة الا سلام، فارسل اليه من يبايعه، و لم يقربه مخافة إعدائه، و أن النبى صلعلم حين توجه إلى بدر، أراد أن ينزل الصفراء، و هى بين جبلين، فسأل عن اسمها و عن الحيين النازلين بهما ـ فقيل له : ينزلها بنو النار و بنو حراق ـ بطنان من بنى غفار ـ فتطير بهما، و تعداهما إلى غيرهما، و اسم الجبلين الضيقان،[1] و أنه قال:

---

١ ـ بالأصل : الضيقين ـ و التصحيح من معجم البكرى ٨٤٩ و ٦٢٥، و معجم الحموى ٥/٢٢٢ ـ

«الشؤم فی المرأة و الدار و الدابة»[1]۔

قال: و الذین یروون عن النبی صلی اللہ علیہ و سلم، قال: «خیر أمتی القرن الذی بعثت فیه».

ہم الذین رووا أن النبی صلی اللہ علیہ و سلم قال: «أمتی کمثل المطر۔ لا یُدری أوله خیر أم آخره»[2]۔

قال: و الذین رووا منہم أن الصعب بن جثّامة قال: یا نبی اللہ، ذراری المشرکین تطأہم خیلنا فی (۸۷/ الف) ظُلَم اللیل عند الغارة۔ قال: «اقتلوہم، فانہم مع آبائہم». و أنه حین أغزی أسامةَ بن زید إلی ناحیة الشام، أمره أن یُحرق المشرکین بالنار و ذراریہم.

ہم الذین رووا أن النبی صلعم بعث سریة۔ فقتلوا النساء و الصبیان۔ فانکر ذلك النبی صلعم إنکارا شدیدا۔ فقالوا: «یا رسول اللہ، إنہم ذراری المشرکین»۔ فقال: «أو لیس خیارکم ذراری المشرکین»؟ و «أن خالد بن الولید لما قتل بالغُمَیصاء الأطفال، رفع النبی صلعم یدیه حتی رأی المسلمون بیاض إبطیه، و قال: «أللہم إنی أبرأ إلیك مما صنع خالد»۔ ثم بعث علیاً علیه السلام فوداہم»[3]۔

قال: و الذین رووا «أن خدیجة قالت للنبی صلعم: «یا رسول اللہ، أرأیتك أطفالی منك أین ہم؟» قال: «ہم فی الجنة»۔ قالت: «أفرأیتك

---

۱ ــ راجع تاویل مختلف الحدیث لا بن قتیبة ۱۲۳، و مشکل الآثار للطحاوی ۱/۳۳۹ و ۲/۱۰۹۔

۲ ــ راجع تاویل ابن قتیبة ۱۳۹ ـ

۳ ــ ایضاً ۳۳۴ ـ

أطفالى من غيرك أين هم ؟» قال : «فى النار» ـ فأعادت عليه الكلام ـ فقال مثل ذلك ـ فلما أعادت عليه، قال : «إن سكتِّ، و إلا أسمعتك ضُغاتهم فى النار» ؛ و أن ابن أبى مُعَيط لما أمر النبى صلعم بقتله، قال : «من للصبية»؟ قال : «النار».

ثم الذين رووا أن النبى صلعم قال : «المؤودة فى الجنة، و الشهيد فى الجنة، و أن أولاد المشركين خدم أهل الجنة» ـ

و الذين رووا أن النبى صلعم قال : «إن الله جل ذكره أوحى إلىّ أنى خلقت عبادى كلهم حنفاء ـ فأتتهم الشياطين، فاجتالتهم عن دينهم»،[١] و أنه قال : «كل مولود يولد على الفطرة، حتى يكون أبواه اللذين يُهوّدانه او يُنصّرانه، او يُمجّسانه»،[٢]

ثم الذين رووا أن النبى صلعم قال : «إعملوا، فكل مُيسّر لما خُلق له ـ أما من كان أهل السعادة، فهو يعمل للسعادة ـ و من كان من أهل الشقاء، فهو يعمل للشقاء» ؛ و أن الله عز و جل مسح ظهر آدم، فقبض قبضتين ـ فأما الذين فى قبضته اليمنى، فقال : «إلى الجنة برحمتى» ـ و قال للذين فى اليسرى : «إلى النار ـ و لا أبالى» ؛[٣] و السعيد من سعد فى بطن أمه، و الشقى من شقى فى بطن أمه ؛[٤] و إذا وقعت النطفة فى الرحم، اوحى الله إلى

---

١ ـ راجع تاويل ابن قتية ص و ١٥٩ .

٢ ـ ايضاً ص و ١٥٨، و مشكل الطحاوى ٢ ١٦٣ .

٣ ـ راجع تاويل ابن قتية ص و ١٥٨ .

٤ ـ ايضاً ص و ٢٣ .

مَلَكِ (۸۷ ب) الأرحام: «أكتب». فيقول: «و ما أكتب؟» فيقول: «اكتب شقيا أو سعيداً».

و الذين رووا أن القدرية مجوس هذه الأمة و أنهم قد لعنوا على لسان سبعين نبيا،

هم الذين رووا أن ميكائيل كان قدريا حتى خصمه جبريل، و أن موسى كان قدريا حتى خصمه آدم، و أن أبا بكر كان قدريا، حتى خصمه عمر[1].

قال: و تلوا علينا قول الله عزوجل «و ابراهيم الذى وَفّى. ألا تَزِرُ وازِرَة وِزرَ أُخرى». ثم رووا «أن ولد الزناء شر الثلاثة»[2]، «و أن المُعوَل عليه يعذب بعَويل أهله»، «و أيما صبى مات و لم يَعُقّ عنه أبواه، محتبس عن الجنة حتى يَعُقا عنه»[3].

قال: و تلوا علينا «الله أَعلَمُ حيث يَجعلُ رسالته»، و قوله «و لقد اخترناهم على العالمين»، و أن النبى صلعم قال: «ما كفر بالله نبى قط». ثم رووا أن النبى صلعم كان على دين قومه اربعين سنة، و أنه قال: «ما ذبحت للعُزى إلا كبشا واحدا»، و أنه زوج ابنتيه عتبة بن أبي لهب و أبا العاص بن الربيع[4]، و أنه قال قبل الوحى لزيد بن عمرو بن نفيل: «يا

---

١ ــ راجع تاويل ابن قتية ٢٩٨.

٢ ــ راجع مشكل الطحاوى ١/٣٩١.

٣ ــ راجع تاويل ابن قتية ٣١١.

٤ ــ ايضاً ١٣٤.

زيد. إنك فارقت دين قومك و شتمت آلهتهم». فقال له زيد: «يأيها الانسان، إياك و الرَّدى، و إنك لا تُخفى من الله خافيا».

و الذين رووا أن النبى صلعلم قال: «لا يُفضلنى أحد على يونس بن مَتّى، فقد كان يرفع له فى اليوم الواحد مثل عمل جميع أهل الأرض»[١].

هم الذين رووا أن النبى صلعلم قال: أنا سيد ولد آدم. و لا فخر: و أن كل نبى يقول فى القيامة «نفسى نفسى»، و أنا اقول: «أمتى، أمتى»: و معى لواء الحمد - و هم الذين رووا أن رسول الله صلعلم قال: «لا تفضلوا بعض الأنبياء على بعض. فانهم بنو عَلاّت. أمهاتهم واحدة».

و الذين رووا أن النبى صلعلم قال: «إن أرواح الشهداء تكون فى حواصل طير خُضر، تأوى بالليل إلى قناديل فى الجنة»؛ و «أن الأرواح فى الهوى جنود مجندة - تشامّ كما تشامّ الخيل - فما تعارف منها، إيتلف و ما (٨٨الف) تنافر، اختلف»؛ و «أن النبى صلعلم وقف على قليب بدر. فقال: «يا عتبة بن ربيعة، يا باجهل، يا أمية بن خلف، هل وجدتم ما وعد ربكم حقا؟ فقد وجدنا ما وعدنا ربنا حقا» - فقيل له فى ذلك - فقال: «و الذى نفسى بيده، إنهم ليسمعون كما تسمعون»؛ و «إن منكرا و نكيرا ليأتيان الرجل فى قبره، فيسألانه: من ربك» ؟ و مادينك ؟ و «إن النبى صلعلم قال: و الذى نفسى بيده، إنهم ليسمعون خَفق نعالكم».

هم الذين تلوا علينا «و ما أنت بمسمع من فى القبور» و «أن النبى صلعلم قال: «أللهم رب الأرواح الفانية، و الأجساد البالية»؛ و «أن

١ - راجع تاويل ابن قتية ١٢١، و مشكل الطحاوى ١/٤٣٦.

عبداللہ بن عباس سئل عن الأرواح أین تکون، اذا فارقت الأجساد، و أین تذهب الأجساد، إذا بلیت۔ فقال: «أین یذهب السراج، إذا طفیٔ، و أین یذهب البصر، إذا عمی، و أین یذهب لحم الصحیح، إذا مرض؟» فقال السائل. «لا أین» ۔ فقال: «کذلك الأرواح، إذا فارقت الأجساد»[1]۔

قال: و الذین رووا أن النبی صلعم قال: «لیؤمکم خیارکم، فانهم وفدکم إلی الجنة»؛ و قال: «صلاتکم قربانکم، فلا تقدموا بین أیدیکم إلا خیارکم، و لا صلوۃ لامام قوم و هم له کارهون»،

هم الذین رووا «صلوا خلف کل إمام، برّاً کان أو فاجراً»، و «لا بد من إمام، بر أو فاجر»۔

و الذین رووا أن النبی صلعم قال: «أذن لی أن أحدث عن ملك من الملائکة، رجلاه فی الأرض السفلی، و عاتقه تحت العرش۔ ما بین عاتقه إلی شحمة أذنه سبعمائة عام خفقان الطیر المسرع»[2]

هم الذین رووا أن الله عزوجل ینزل عشیة عرفة، أو یوم النصف من شعبان، علی جمل أورق؛ و أنه ینزل فی قصر من الذهب[3]۔

و الذین رووا أن أربعة أملاك التقوا ــ واحد من المشرق، و آخر من المغرب، و آخر من السماء، و آخر من الأرض السفلی ــ فقال کل

---

۱ ــ راجع تاویل ابن قتیبة ۱۸۶ ۔

۲ ــ ایضاً ۱۹۲ ۔

۳ ــ ایضاً ۸ و ۹۱ و ۲۵۵، و مشکل الحدیث لابن فورك ۱/۵۸ ۔

واحد منهم للآخر: «این ترکت ربك»؟ فقال: «من عند ربی جئت».[1]

هم الذین رووا «أن حملة العرش من فَرَق غضب الله تُبقِل[2] العرش علی کواهلهم»؛ و «أن القلوب بین أصبعین من أصابع الرحمن عزوجل»؛[3] و أن النبی صلعم قال: «أتانی ربی فی أحسن صورة ـ فوضع کفه بین کَتِفَیّ ـ فوجدت برد أنامله بین ثدییّ»[4]ـ

قال إبراهیم: ثم یحدث فقیههم بمثل هذه الأحادیث . و یخبر بمثل هذه الأخبار، و یشهد علی الله بمثل هذه الشهادة، و هو غیر محتفل بذلك و لا مستحیٍ منه ـ

و إنما ذکر الجاحظ و النظام أن دین الناس بالتقلید ، لا بالنظر و البحث و الاستدلال ـ و قد ذم الله تعالی فی کتابه المقلدین، فقال: «إنا وجدنا آباءنا علی أمة و إنا علی آثارهم مقتدون»ـ الأمة ههنا الدین ـ

---

١ ـ راجع مشکل ابن فورك ٣٩/١ ـ
٢ ـ کذا بالاصل ـ و فی مشکل ابن فورك ١٢٥/١ «ینقل» ـ
٣ ـ راجع تاویل ابن قتیبة ٩ و ٣٦٣، و مشکل ابن فورك ٦٦/١ ـ
٤ ـ راجع تاویل ابن قتیبة ٩ و ٣٦٣، و مشکل ابن فورك ١٧/١ ـ

تذکرة المذاہب

لابن سراج

مرتبہ

ڈاکٹر عبد العلیم

مسلم یونیورسٹی

علی گڑھ

عبدالعلیم

تذکرۃ المذاہب

تمہید

۱۹۶۰ء میں رسالہ معرفۃ المذاہب، جو امام ابوحنیفہ سے منسوب ہے، شائع کیا جا چکا ہے اس کے دیباچے میں تذکرۃ المذاہب کا ذکر ہے۔ اس کے پانچ قلمی نسخے کتابخانۂ رضائیہ رامپور میں محفوظ ہیں[1] اور ایک قلمی نسخہ ڈاکٹر مختار الدین احمد صاحب نے عنایت فرمایا ہے۔ اس رسالے کی تصحیح میں ان چھ نسخوں سے مدد لی گئی ہے۔ ان کے علاوہ ایک نسخہ انڈیا آفس لائبریری[2] اور ایک برلن[3] (جرمنی) کے کتابخانے میں موجود ہے: ان کی نقلیں دستیاب نہیں ہو سکیں۔ اس رسالے کا ایک مطبوعہ نسخہ بھی ملا ہے جس پر سن طباعت ۱۳۱۳ھ (۱۸۹۵ء) چھپا ہے، لیکن یہ صحیح نہیں معلوم ہوتا۔ اس کے حاشیے پر جو اردو ترجمہ شائع کیا گیا ہے اس کی زبان اس زمانے کی دوسری کتابوں کے مقابلے میں زیادہ صاف اور سلیس ہے۔ مطبوعہ رسالے میں مندرجہ ذیل "اعلان" سے بھی اس کی طباعت کے زمانے کی تعیین میں مدد مل سکتی ہے:

اسلام کے تہتر فرقوں کو کہ جن کی طرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد سراسر رشاد میں اشارہ ہے

۱۔ نمبر ۱۵۰۴، ۱۵۰۵، ۱۵۰۶، ۱۵۰۷، ۱۵۰۸۔ ملاحظہ ہو:

Catalogue of the Arabic Manuscripts at Raza Library Rampur (1966) Vol. II: 169-70

۲۔ نمبر ۲۰۳۳۔ ملاحظہ ہو:

R. Levy: Catalogue of Arabic MSS India Office. Vol. II: 379

۳۔ نمبر ۲۱۰۵۔ ملاحظہ ہو:

Ahlwardt: Verzeichniss dei Arabischen Handschriften der Koniglichen Bibliothek zu Berlin (1889)

اور جن کا ذکر ہر خاص و عام کی زبان پر ہے۔ اکثر عالم اور واعظ اور بن پڑھے لکھے کل کے کل صرف اتنا جانتے ہیں کہ تہتر ہیں ـــــ نہ اُن کے نام سے واقف ہیں اور نہ ان کے اعتقاد سے آگاہ۔ اگر کسی صاحب کو میرے اس قول کے سچ ہونے میں شک ہو، تو دس بیس عالموں سے پوچھ دیکھیں۔ اکثر لوگ کتابوں کے دیکھنے اور ٹٹولنے کے بعد بھی جواب سے عاجز ہونگے اور بعض کہ جن کا کمال غایت کو پہنچ گیا ہے شاید کتابوں کے دیکھنے کے بعد جواب دے سکیں۔ لہذا اس عاجز نے تذکرۃ المذاھب (کہ جس میں تہتر فرقوں کے نام اور اعتقاد کا بیان ہے) کو مولانا ابو القاسم محمد عبد الرحمٰن صاحب مدرس مدرسۂ قاسم العلوم سے ترجمہ کرا کے طبع کرایا تاکہ عالم اور واعظ اور بن پڑھے سب برابر فائدہ اٹھائیں۔

مدرسۂ قاسم العلوم سے مراد غالباً مراد آباد کا اسی نام کا مدرسہ ہے جس کو عرفِ عام میں "مدرسۂ شاہی" کہتے ہیں۔ یہ مدرسہ، دارالعلوم دیوبند کے قیام کے بعد وجود میں آیا۔ دارالعلوم دیوبند ۱۲۸۳ھ (۱۸۶۷ء) میں قائم ہوا تھا۔ اس لحاظ سے مولانا ابو القاسم محمد عبد الرحمٰن مدرس مدرسۂ قاسم العلوم نے اس رسالے کا ترجمہ غالباً مدرسہ کے قیام کے بعد ہی کیا ہوگا۔ ان وجوہ سے قیاس غالب ہے کہ یہ رسالہ ۱۳۱۲ یا ۱۳۱۳ھ میں طبع ہوا ہوگا۔

قلمی و مطبوعہ نسخوں میں سے کوئی نسخہ ایسا نہیں تھا جس کو متن کی بنیاد بنایا جا سکتا اس لیے سب نسخوں کو پیش نظر رکھ کر متن کی تعیین کی کوشش کی گئی ہے اور اختلافِ نسخ حواشی میں درج کیے گئے ہیں۔ حواشی میں رام پور کے قلمی نسخوں کے نمبر دیے گئے ہیں اور ڈاکٹر مختار الدین احمد صاحب کے مملوکہ نسخے کو حرف "م" اور مطبوعہ نسخے کو حرف "ط" سے ظاہر کیا گیا ہے۔

سب نسخوں میں رسالے کے مصنف کا نام ابن السراج درج ہے، پورا نام نہیں ملتا۔ ہمیں ابن السراج کی کنیت کے مندرجہ ذیل علماء کے نام ملے ہیں:

(۱) علی بن سراج بن عبد اللہ، أبو الحسن، المصری (م ۳۰۸ھ)[4]

(۲) محمد بن سری بن سہل البغدادی المعروف بابن السراج (م ۳۱۶ھ)[5]

(۳) طالب بن محمد بن قشیط، المعروف بابن السراج (م ۴۰۱ھ)[6]

(۴) محمد بن الحسن بن عبید بن عمر بن حمدون یعرف بابن السراج (م ۴۲۲ھ)[7]

۴۔ عمر رضا کحالہ: معجم المؤلفین ۷: ۹۰ ۔۵ ایضاً ایضاً ۱۰: ۱۹

۶۔ ایضاً ایضاً ۵: ۳۰ ۔۷ ایضاً ایضاً ۹: ۱۹۹

(٥) محمد بن سعید بن محمد الشقری الأندلسی المالکی المعروف بابن السّراج (م ٧٤٩ھ)[8]

(٦) محمد بن ابراهیم بن عبد الله بن احمد بن یوسف الأنصاری الغرناطی المعروف بابن السراج (م ٧٣٠ھ)[9]

(٧) ابراهیم بن عمر بن ابراهیم بن خلیل الجعبری الشافعی ویُقال له ابن السّراج (م ٧٣٢ھ)[10]

(٨) محمد بن احمد بن مسعود بن عبد الرحمٰن القونوی الدمشقی الحنفی المعروف بابن السّراج (م ٧٧١ھ)[11]

(٩) احمد بن أبی بکر بن محمد بن السّراج القرشی البکری القیمی المکی الزبیدی الشافعی (م ٨٢١ھ)[12]

لیکن ان میں سے کسی کی تصانیف کے سلسلے میں تذکرۃ المذاهب کا ذکر نہیں ملتا۔

صرف ایک قلمی نسخے میں مندرجہ ذیل تمہیدی عبارت ملتی ہے:

"أنّه لمّا سألنی أفضل العصر صدر صدور الأفاضل سلالة بدور الأماجد خضر بن محمود أدام الله تعالی معالیه أن أکتب له رسالةً مختصرةً"

خضر بن محمود کے بارے میں بھی یقینی طور پر نہیں کہا جا سکتا کہ یہ کس دور اور کس علاقے میں تھے۔ کتابخانۂ رضائیہ رام پور کی فہرستِ مخطوطات کے مرتب جناب امتیاز علی خان عرشی نے یہ قیاس کیا ہے کہ یہ خضر بن محمود خیر الدین خضر بن محمود العطوفی (المرزیفونی) ہیں[13]۔ بروکلمان نے بیان کیا ہے کہ یہ بایزید ثانی کے زمانے میں سرای ہمایوں میں معلم تھے اور اُن کی وفات ٩٤٨ھ (١٥٤١ء) میں ہوئی[14]۔ اس قیاس کو تسلیم کرنے میں اس بنا پر تامل ہوتا ہے کہ ترکی کے علما میں کسی "ابن السّراج" کا پتا نہیں چلا اور جب تک یقینی طور پر یہ نہ معلوم ہو کہ دسویں صدی ہجری

٨۔ عمر رضا کحالہ، معجم المؤلفین ١٠ : ٣٦ ٩۔ ایضاً ایضاً ٨ : ٢٠٠

١٠۔ ایضاً ایضاً ١ : ٩٩ ١١۔ ایضاً ایضاً ١٢ : ١٣٩

١٢۔ ایضاً ایضاً ١ : ١٦٨

١٣۔ ملاحظہ ہو:
Catalogue of Arabic Manuscripts at Raza Library Rampur (1966) Vol. II. 169

١٤۔ بروکلمان (ضمیمہ) ٢ : ٦٣٩

میں کوئی "ابن السّراج" ترکی میں موجود تھے، اس وقت تک ابن السّراج اور الطوفی کے تعلق کے بارے میں کچھ نہیں کہا جا سکتا۔

میرا قیاس یہ ہے کہ شاید اس رسالے کے مصنف محمود بن احمد بن مسعود الحنفی القونوی الدمشقی (م ۷۷۱ھ) ہوں لیکن اس کا کوئی قطعی ثبوت میرے پاس نہیں ہے۔ یہ فقیہ، اصولی اور متکلم تھے اور ان کے حالات میں حسب ذیل تصانیف کا ذکر ملتا ہے:

(۱) خلاصة النهاية فی فوائد الهداية

(۲) الإعجاز فی الاعتراض علی الأدلّة الشرعية

(۳) شرح المغنی للخبّازی فی أصول الفقه

(۴) شرح عمدة العقائد لعبد الله النسفی

(۵) المعتمد فی احادیث المسند إلی الامام الأعظم أبی حنيفة

اندازہ ہوتا ہے کہ ان کو عقائد کے مباحث سے دلچسپی تھی چنانچہ انھوں نے عبداللہ النسفی کی کتاب عمدۃ العقائد کی شرح بھی لکھی ہے۔ ممکن ہے کہ اسی سلسلے میں انھوں نے یہ رسالہ بھی تصنیف کیا ہو۔

معرفۃ المذاہب اور تذکرۃ المذاہب کے مباحث میں اس قدر مماثلت پائی جاتی ہے کہ ایک کو دوسرے کا چربہ کہنا غلط نہ ہوگا۔ فصلوں کے عنوانات اور فرقوں کی تقسیم بالکل ایک ہی طرح کی ہے۔ چھ بنیادی فرقے یعنی رافضیہ، خارجیہ، جبریہ، قدریہ، جہمیہ اور مرجیہ دونوں میں مشترک ہیں اور ہر ایک کے بارہ بارہ فرقوں کے ناموں میں بہت کم اختلاف ہے جس کو روایت یا کتابت کے اختلاف پر محمول کیا جا سکتا ہے۔

قیاس ہے کہ تذکرۃ المذاہب کے مصنف کے سامنے معرفۃ المذاہب کا کوئی نسخہ ضرور موجود تھا۔

اس رسالے کے خطی نسخوں کی نقلیں جناب عرشی صاحب کی عنایت سے حاصل ہوئیں اور نسخوں کے مقابلے میں ڈاکٹر حامد علی خان، ڈاکٹر عابد رضا بیدار اور میرے ہمنام ڈاکٹر عبدالعلیم خان نے بہت مدد کی ہے میں ان حضرات کا شکر گزار ہوں۔

عبدالعلیم

علی گڑھ
۳ جون ۱۹۶۷ء

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين[١]، الهادى للمتقين[٢]، الحافظ عن[٣] طرق الضالين[٤].
و الصلوة و السلام[٥] على رسوله محمد[٦] خاتم النبيين، و على آله و أصحابه ماحى بدعة[٧] المبتدعين .

أما بعد فإن الله تعالى قد فرض علينا طلب الحق الذى عليه أهل السنة و الجماعة، و الحذر عن طرق[٨] الفرق[٩] الذين مالوا عن طريق الحق بفهم قاصر و ظن فاسد. و قد قال عليه السلام و الصلوة[١٠] : ستفترق أمتى[١١] على ثلاثة و سبعين فرقة، إثنان و سبعون منها هالكة، و واحدة منها ناجية. و فى رواية : كلهم فى النار إلا واحدة. و هى أهل السنة و الجماعة. و فى رواية : إلا السواد الأعظم[١٢]. فأردت أن أجمع مختصراً فى هذا الفن، و هو من أعلى المطالب[١٣]. فلما[١٤] رأيت عظمة هذا العلم لم أكن أن أستطيع الشروع

---

(١) ساقط من ١٥٠٤، ١٥٠٦، ١٥٠٨ .
(٢) ١٥٠٦ : هادى المتقين .
(٣) ١٥٠٤، ١٥٠٨ : من .
(٤) ١٥٠٥ : الحافظ للضالين ؛ ط : الخافض الضالين .
(٥) ساقط من ١٥٠٤، ١٥٠٥، ١٥٠٨، و «ط» .
(٦) ساقط من ط .
(٧) ساقط من «م» .
(٨) ١٦٠٤، ١٥٠٥، ١٥٠٨ : طريق .
(٩) ١٥٠٦، ١٥٠٧ : فرق .
(١٠) ساقطة من ١٥٠٤، ١٥٠٥ ١٥٠٨ .
(١١) ط : أمتى من بعدى .
(١٢) العبارة «و ما رواية ... الأعظم» لا توجد فى ١٥٠٤، ١٥٠٥، ١٥٠٨ .
(١٣) ١٥٠٤، ١٥٠٨، و ط : «فى هذا الفن الأعلى من المطالب» .
(١٤) ١٥٠٤، ١٥٠٥، ١٥٠٨ : و لما .

فيه إلا أن سألنى بعض إخوانى[1]، فأجبته سائلاً من الله تعالى أن ينفع به المقتبسين. و هو حسبي و نعم الوكيل. و سميته بتذكرة[2] المذاهب، مستعيناً بواهب المواهب. و جمعته على سبعة أبواب.

الباب الأول فى المسائل التى عليها أهل[3] السنة و الجماعة

قال عبد الله بن عباس: من تيقن[4] بهذه المسائل فهو سنّى. منها تفضيل أبي بكر على عمر، و عمر على عثمان، و عثمان على علىّ، رضوانُ الله تعالى عليهم أجمعين[5]، و علىّ[6] على غيرهم. و منها تعظيم القبلتين[7]، أعنى بيت المقدس، وهى قبلة جميع الأنبياء، و الكعبة، وهى[8] قبلة محمدٍ[9] صلى الله عليه وسلم. و منها جواز المسح على الخفين[10] و منها الشهادة بأنا لانعلم أحداً بأنه من أهل الجنة أو من أهل النار سوى العشرة المبشرة أعنى أبا بكر و عمر و عثمان و عليّاً و أبا عبيدة و طلحة و الزبير و عبد الرحمن بن عوف و سعد بن أبي وقاصٍ و سعيد بن زيد. و منها أداء الصلاة خلف كل برٍ و فاجرٍ.

---

(١) العبارة «أن سألنى... اخوانى» ساقطة من ١٥٠٦. و فى مكانها وردت العبارة التالية: «أنه لما سألنى أفضل العصر، صدر صدور الأفاضل، سلالة بدور الأماجد، خضر بن محمود أدام الله تعالى معاليه أن أكتب له رسالة مختصرة».

(٢) ١٥٠٦: و سميته تذكرة أى معرفة المذاهب.

(٣) ساقط من ١٥٠٦.

(٤) ١٥٠٦: يتفق

(٥) ١٥٠٤، ١٥٠٨: رضى الله تعالى عنهم.

(٦) ١٥٠٤، ١٥٠٦، ١٥٠٨: م.

(٧) فى ١٥٠٤: قبلتين.

(٨) لا يوجد فى ١٥٠٤ ١٥٠٨.

(٩) ١٥٠٥، ١٥٠٦: محمد مصطفى

(١٠) ١٥٠٥: جواز المسح الخفين.

و منها العلم[1] بأن الخير و الشر بتقدير الله تعالى. و منها جواز[2] الصلاة على جنازة الصالح و الطالح[3] و الفاسق و المطيع و العاصى. و منها إقامة الصلاة و أداء الزكاة[4]. و منها إطاعة الأمير سواءً كان عادلاً أو ظالماً. هذا و المذهب. و أما الفرق التى على غير هذا المذهب. فهم فى الأصل على ستة فرق على ما نذكر أساميهم إنشاء الله تعالى[5]:-

رافضية، خارجية. جبرية. قدرية. جهمية، مرجئة. فصار[6] كل فرقه[7] منهم متفرقين على إثنى عشرة[8] فرقة. فإذا ضربت الستة فى اثنى عشر، صاروا على اثنين و سبعين.

قال ابن السراج مؤلف هذا المختصر، أيده الله تعالى[9]، بأن المعتبر فى حد الإيمان هو تصديق الرسول بكل ما علم به من عند الله تعالى ضرورةً. و[10] إنما قيدناه[11] بقوله «ضرورة» لأن الإستدلال ليس بشرط الصحة[12] للإيمان، فإن إيمان المقلد صحيح و إن لم يكن مستدلاً. ثم اختلفوا فى الإيمان و الإسلام. قال بعضهم: هما واحد. و قال

---

(١) ساقط من ١٥٠٤، ١٥٠٨ و فى «م» الشهادة.

(٢) لا توجد فى ١٥٠٤، ١٥٠٨.

(٣) م: الفاسد.

(٤) العبارة «و منها اقامة ... الزكاة» لا توجد فى ١٥٠٤، ١٥٠٨.

(٥) العبارة «على ما نذكر ... انشاء الله تعالى» لا توجد فى ١٥٠٥.

(٦) ١٥٠٦: ثم صار؛ ط: و صار.

(٧) ١٥٠٤، ١٥٠٥، ١٥٠٨: فرق.

(٨) ١٥٠٤، ١٥٠٨، ط: اثنا عشر.

(٩) ساقط من ١٥٠٥.

(١٠) ساقط من ١٥٠٥.

(١١) ١٥٠٥: قيدنا.

(١٢) ١٥٠٤، ١٥٠٨: بصحة؛ ط: لصحة.

بعضهم : هما متفاوتان . و الأصح ما قال الإمام أبو منصور الماتريدى رضى الله عنه : إن الإسلام معرفة التكاليف، و محله الصدور بقوله تعالى[١] : «أَفَمَنْ شَرَحَ اللهُ صَدْرَهُ لِلإِسْلاَمِ». و الإيمان معرفة الله تعالى بالعلامات الظاهرة، و محله القلب بقوله تعالى[١]: «وَ لٰكِنَّ اللهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الإِيمَانَ وَ زَيَّنَه فِي قُلُوبِكُمْ». و القلب داخل الصدر[٢]. و المعرفة محلها[٣] السر. و هو داخل الفؤاد. و الفؤاد يقوم له[٤] المعرفة بنورٍ من ربه، فيصير عارفاً بالله تعالى بجميع[٥] صفاته. ثم يتلألأ ذلك النور إلى السر، فيقوم[٦] العبد[٧] فعل التوحيد، فيوحد الله تعالى، و يتبرأ من الأصنام[٨]. ثم لا يسكن[٩] ذلك النور حتى يتلألأ إلى القلب، فيقوم له فعل الإيمان. و هو التصديق بما قال الله تعالى و بلّغ رسوله. ثم يتلألأ ذلك النور إلى الصدر، فيقوم للعبد فعل الإسلام. و هو[١٠] الانقياد[١١] بالأوامر و النواهى[١٢]. ثم ينتشر ذلك النور إلى الأعضاء، فلا يصدر من العبد إلا بما يرضى الله تعالى و رسوله. فإذا اجتمعت هذه الأمور الأربعة أعنى المعرفة و التوحيد و الإيمان[١٣] و الإسلام، صار مؤمناً تقياً[١٤]. فدخل تحت قوله تعالى :

---

(١) ١٥٠٤، ١٥٠٨ : قال الله .
(٢) ١٥٠٥ : الصدور .
(٣) ١٥٠٥ : محله؛ ١٥٠٤، ١٥٠٨ : محل .
(٤) ط، ١٥٠٥ : به .
(٥) ١٥٠٤، ١٥٠٨ : لجميع .
(٦) ١٥٠٥ : فتقوم .
(٧) ١٥٠٥ : بالعبد .
(٨) ١٥٠٥ : يبرأ الأصنام .
(٩) ١٥٠٤، ١٥٠٨ : لا يمكن .
(١٠) ١٥٠٤، ١٥٠٨ : فهو .
(١١) فى المخطوطات : انقياد .
(١٢) ط : الاجتناب عن النواهى .
(١٣) ساقط : ١٥٠٤، ١٥٠٨ .
(١٤) ١٥٠٤، ١٥٠٨ : يقيناً .

«إنَّ أكرَمَكُمْ عِنْدَ اللهِ أتقَاكُمْ». كذا[1] ذكر الإمام أبو حنيفة في بعض تصانيفه[2].

الباب الثاني في أسامي الروافض

و هم اثنا عشر فرقة: علوية و أبدية و شيعية و اسحاقية و زيدية و عباسية و إمامية و ناؤسية[3] و متسخية و لاعنية و راجعية و متربصية[4].

إعلم أنَّ[5] المسائل التي اتفقوا عليها[6]، قالوا إن الجماعة ليست[7] بسنة[8]، و المسح على الخفين غير جائز، و يلعنون أبابكر و عمر و عثمان رضي الله تعالى عنهم[9]، و يتبرأون من الصحابة[10]، و يقرون بعلي رضي الله تعالى عنه. و يقولون إن التراويح ليست بسنة. و لا يُجوِّزون[11] إرسال الطلقات[12] الثلاثة[13] بلفظ واحد. و لا يرون تعجيل الإفطار و تأخير السحور[14]. و وضع اليمنى على اليسرى في الصلاة سنة[15]. و

(۱) ۱۵۰۵، ۱۵۰۶: هكذا

(۲) ۱۵۰۵: تصنيفاته. و العبارة «قال ابن السراج... في بعض تصانيفه» لا توجد في ۱۵۰۶.

(۳) ۱۵۰۴، ۱۵۰۵، ۱۵۰۸: ناسية.

(۴) ۱۵۰۴، ۱۵۰۸: متراضية.

(۵) ۱۵۰۶: بأن.

(۶) ۱۵۰۶: فيها.

(۷) ۱۵۰۴، ۱۵۰۵، ۱۵۰۸: ليس.

(۸) ۱۵۰۶: سنة.

(۹) العبارة «عثمان ... عنهم» ساقطة من ۱۵۰۵، ۱۵۰۶.

(۱۰) العبارة «و يتبراون... من الصحابة» لا توجد في ۱۵۰۴، ۱۵۰۶، ۱۵۰۸.

(۱۱) ۱۵۰۴، ۱۵۰۶، ۱۵۰۸: لايجوز.

(۱۲) ۱۵۰۴، ۱۵۰۸: الطلاقات.

(۱۳) ۱۵۰۶: الثلث.

(۱۴) ساقطة من ۱۵۰۴، ۱۵۰۸.

(۱۵) ۱۵۰۴، ۱۵۰۵، ۱۵۰۸: سنة في الصلاة.

أما المسائل التى اختلفوا فيها، فالعلوية قالوا[1] إن علياً نبى، وقد غلط جبريل فيه، و ذهب إلى محمد عليه الصلاة و السلام[2]. و الأبدية قالوا إن علياً شريك فى النبوة. و الشيعية قالوا[3] من لم يحب علياً على غيره فهو كافر[4]. و الاسحاقية ينكرون[5] ختم النبوة على رسولنا[6]. و يقولون لا يخلو الأرض من نبي إلى انقراض[7] العصر. و الزيدية لايرون الإمامة إلا لأولاد علي. و العباسية يعتقدون على أن الإمامة منحصرة على عباس بن عبد المطلب. و الإمامية لا يصلون خلف فاجر. و يقولون لا يجوز الخلافة إلا لبنى هاشم. و الناؤسية[8] يقولون، من تفضل[9] نفسه على غيره فهو كافر[10]. و المتناسخية يقولون إذا خرج الروح من البدن يجوز أن يدخل فى غيره. و اللاعنية يلعنون معاوية و طلحة و زبيرا و عائشة رضى الله عنهم.[11] و الراجعية يقولون[12] بأن علياً حى[13] مركوز فى السحاب، و يرجع فى الدنيا قبل يوم القيامة.

---

(۱) ۱۵۰۴، ۱۵۰۵، ۱۵۰۸ : يقولون.
(۲) العبارة «و قد غلط جبريل...عليه السلام» لا توجد فى ۱۵۰۴، ۱۵۰۵، ۱۵۰۸.
(۳) ۱۵۰۴، ۱۵۰۵، ۱۵۰۸ : يقولون.
(٤) ۱۵۰٤، ۱۵۰۸ : من لا يحب علياً و يحب غيره فهو كافر.
(٥) ۱۵۰٦ : قالوا ينكرون.
(٦) ۱۵۰٤، ۱۵۰٦، ۱۵۰۸ : لرسولنا.
(۷) ۱۵۰٤، ۱۵۰۵، ۱۵۰۸ : الى الانقراض؛ ط : الى الانقضاص.
(۸) ۱۵۰۵ : الناشية؛ ۱۵۰٤، ۱۵۰۸ : الناسية.
(۹) م : يفضل.
(۱۰) ۱۵۰٤، ۱۵۰۸ : كافر عندهم
(۱۱) ۱۵۰٤، ۱۵۰۸ : يلعنون الطلحة و الزبير و معاوية و عائشة رضى الله تعالى عنهم أجمعين؛ ۱۵۰۵ : «يلعنون المعاوية و طلحة و زبير.
(۱۲) ۱۵۰۵، ۱۵۰٦ : قالوا.
(۱۳) ساقط من ۱۵۰٤، ۱۵۰۸.

و الرعد صوت الدلدل الذی تحتــه، و البرق نار تحت رجله[1]. و المتربصية[2] يُجـوِّزون[3] الخروج من طاعة[4] الامير و المحاربة عليه.

الباب الثالث فی أسامی الخارجية[5]

و هم اثنا عشر فرقة[6]: أزرقية[7]، إباضية[8]، ثعلبية[9] حازمية[10]، خلفية، كوزية[11]، كنزية[12]، ممتزلية، ميمونية، محكية، أخنثيــة[13]، شمراخية.

إعلم أن المسائل التی إتفقوا فيها، قالوا بأن الجماعة ليست بحق. و يكفرون أهل القبلة بالمعاصی، و يُجـوِّزون الخروج عن إطاعة الامير الظالم[14]. و يقولون بأن الحق[15] كان[16] فی يد معاوية رضی الله عنه. و أما المسائل التی اختلفوا فيها، فالأزرقية يقولون بأن المومن ليس له الرؤيا[17] الصالحة فی النوم، و يظنون بأن الرؤيا[18] الصالحة نوع

---

(۱) العبارة «و الرعد... تحت رجله» لا توجد فی ۱۰۰٤، ۱۰۰٥، ۱۰۰۸.
(۲) ۱۰۰٤، ۱۰۰٥، ۱۰۰۸ : المتراخية.
(۳) ۱۰۰٤، ۱۰۰۸ : يقولون بجور.
(٤) ۱۰۰٤، ۱۰۰۸ : إطاعة.
(٥) ۱۰۰٥ : الخوارج.
(٦) ساقطة من ۱۰۰٤، ۱۰۰٦، ۱۰۰۸.
(۷) ۱۰۰٥، ۱۰۰٦ : أرزقية.
(۸) ۱۰۰٦ : اباحية؛ ۱۰۰٥ : رباحية.
(۹) ۱۰۰٥، ۱۰۰٦ : ثعلبية.
(۱۰) ۱۰۰٤، ۱۰۰۸ : حازمية.
(۱۱) ۱۰۰٤، ۱۰۰۸ : كروية.
(۱۲) ۱۰۰٤، ۱۰۰۸ : كثرية.
(۱۳) ۱۰۰٤، ۱۰۰٥، ۱۰۰۸ : اخنفية.
(۱٤) ۱۰۰٥ : الخروج علی الامام الظالم؛ ۱۰۰٦ : الخروج علی الأمير الظالم.
(۱٥) ساقط من ۱۰۰٤، ۱۰۰٦، ۱۰۰۸.
(۱٦) ليس فی ۱۰۰٥.
(۱۷) ۱۰۰٤، ۱۰۰۸ : رؤيا
(۱۸) ۱۰۰٤، ۱۰۰۸ : رؤيا.

من الوحى، و قد انقطع بموت النبى[1] صلى الله عليه وسلم. و الإباضية[2] يقولون[3] إن الايمان لايتم إلا بالعمل الصالح. و الثعلبية[4] يقولون[5] إن الأمور بمشية الله تعالى لا بقضائه و تقديره. و الحازمية[6] يقولون إن الايمان فرض مجهول، و ليس له دليل قاطع. و الخلفية يقولون من ترك الغزا[7] فقد كفر. و الكوزية[8] يالتنون فى الطهارة و يرون الدلك فرضاً. و الكنزية[9] ينكرون فرضية[10] الزكاة. و المعتزلية لا يقولون بأن الشر من تقديره لأنه ظلم[11]، و لا يقولون بانه ليس من تقديره لأنه عجز به[12]. و لا يصلون خلف فاجر. و يقولون إن القرآن محدث، و ليس لأحد ولاية الشفاعة. و لا يرون المنفعة بالصدقة و الدعاء للموتى، و لا المعراج إلا إلى البيت المقدس[13]. و الفاسق يكون بين الجنة و النار. و الملك أفضل من البشر مطلقاً. و ينكرون الرؤية و كرامة الأولياء. و يجوّزون موت أهل الجنة و النار[14] و نومهم. و يقولون بان المقتول ليس بميت بأجله. و ينكرون علامات القيامة، مثل نزول عيسى عليه السلام من السماء و خروج الدجال و طلوع

---

(١) ١٠٠٥ : بفوت .
(٢) ١٠٠٥، ١٠٠٦ : الاباحية .
(٣) ١٠٠٦ : قالوا .
(٤) ١٠٠٥، ١٠٠٦ : الثعلبية .
(٥) ١٠٠٦ : قالوا .
(٦) ١٠٠٤، ١٠٠٨ : الخارزمية .
(٧) ١٠٠٦ : العورة؛ ١٠٠٥ : الفرض .
(٨) ١٠٠٤، ١٠٠٨ : الكزرية .
(٩) ١٠٠٤، ١٠٠٨ : الكثرية .
(١٠) ١٠٠٤، ١٠٠٥، ١٠٠٨ : فرض .
(١١) ١٠٠٤، ١٠٠٨ : عجز .
(١٢) العبارة «و لا يقولون...عجزبه» لا توجد فى ١٠٠٤، ١٠٠٨ .
(١٣) ١٠٠٥، ١٠٠٦ : «و المعراج ليس إلا إلى البيت المقدس» .
(١٤) ساقط من ١٠٠٤، ١٠٠٨ .

الشمس من المغرب و خروج الدابة و يأجوج و مأجوج من الأرض[1]. و يقولون بأن العقل أفضل من العلم، و الحرام ليس برزق. و الميمونية يقولون: الايمان بالغيب باطل. و المحكمية قالوا: لا حكم لله تعالى على المخلوق[2]. و الأخنسية قالوا: من مات فلا نفع له من الاعمال الصالحة حتى تقوم الساعة. و الشمراخية يجوزون وطى النساء بلا نكاح، و يمثلون بالريحان.

الباب الرابع فى أسامى الجبرية

و هم اثنا عشر فرقة[3]: مضطرية، و أفعالية، و معية، و مفروغية، و نجارية[4]، و ميمنية[5]، و كسلية، و سابقية، و حيبية[6]، و خوفية[7]، و فكرية، و حبسية[8].

فالمضطرية يقولون بان الخير و الشر من الله تعالى، و لا اختيار

---

(١) العبارة «علامات القيامة ... من الأرض» ساقطة من ١٥٠٤، ١٥٠٨ . بل وردت العبارة التالية بدلاً منها :
«و ينكرون علامة القيامة مثل خروج الدجال و يأجوج» .

(٢) ١٥٠٦ : الخلق .

(٣) ساقطة من ١٥٠٤، ١٥٠٦، ١٥٠٨ .

(٤) ١٥٠٥، ١٥٠٨ : بحارية؛ ١٥٠٦ : نجارحية .

(٥) ١٥٠٤، ١٥٠٨ : مثمنية .

(٦) ١٥٠٤، ١٥٠٨ : جسية؛ ١٥٠٥ : حيية .

(٧) ساقطة من ١٥٠٦ .

(٨) ١٥٠٦ : جنفية؛ ١٥٠٥ : حثية . قدوردت العبارة التالية بعد لفظ «حبسية» فى «م» :-
«إعلم أن المسائل التى اتفقوا فيها ، يقولون المسال محبوب فى نفسه . و أما المسائل التى اختلفوا فيها» .

للعبد فيه. و الأفعالية يقولون[١]: إن الفعل يصدر من العبد، و لا قدرة له. و المعية يقولون: إن الفعل و القدرة كلاهما للعبد. و المفروغية يقولون[٢]: قد مضى[٣] ما هو كائن سيكون من غير اختيار العبد. و النجارية[٤] يقولون: إن الله يعذب الناس لا بأفعالهم[٥]. و الميمنية[٦] يقولون[٧]: ما استقر عليه النفس فهو خير و ما يكرهه[٨] فهو شر. و الكسلية لا يرون الثواب و العقاب بعمل الخير و الشر. و السابقية يقولون[٩]: السعادة و الشقاوة سابقة فى الأزل[١٠]: لا نفع بالطاعة و لا ضرر بالمعصية. و الحبيبية يقولون: إن الحبيب لا يعذب الحبيب. و الله حبيبنا. و الخوفية يقولون[١١]: إن الحبيب لا يُخوّف الحبيب. و الله تعالى حبيبنا[١٢]. و الفكرية يقولون[١٣]: الفكر[١٤] أفضل من العبادة. و من زاد عمله سقط تكاليفه[١٥] على قدره. و يجب على الخلق ما يحتاج إليه. و هو شريك فى مال المسلمين. فمن منعه[١٦] فهو ظالم. و الحبسية[١٧]

(١) ١٥٠٦: قالوا.
(٢) ١٥٠٦: قالوا.
(٣) ساقطة من ١٥٠٨.
(٤) ١٥٠٤، ١٥٠٨: البحارية.
(٥) ١٥٠٦: أفعاله.
(٦) ١٥٠٤، ١٥٠٨: المثمنية؛ ١٥٠٥: المنحنية.
(٧) ١٥٠٦: قالوا.
(٨) ١٥٠٥، ١٥٠٦: يكره.
(٩) ١٥٠٦: قالوا.
(١٠) ١٥٠٦: الأول.
(١١) ١٥٠٦: قالوا.
(١٢) العبارة من قوله «و الخوفية» إلى قوله «حبيبنا» قد تأخرت فى ١٥٠٤، ١٥٠٨ و هى بعد لفظ «ظالم».
(١٣) ١٥٠٦: قالوا.
(١٤) ط: التفكر فى معرفة الحق.
(١٥) ١٥٠٦: من زاد تكاليفه سقط عمله.
(١٦) ١٥٠٦: فمن منعه من الأخذ.
(١٧) ١٥٠٦: الجثثية؛ ١٥٠٥: الحثية.

ينكرون التوريث[١] و الوراثة .

الباب الخامس فى أسامى القدرية

وهم اثنا عشر فرقة : أحدية[٢] ، ثنوية ، كيسانية ، شيطانية ، شريكية ، وهمية ، رويدية[٣] ، ناكثية[٤] ، متبرية ، قاسطية ، نظامية ، منزلية .

اعلم أن المسائل التى اتفقوا فيها ، قالوا : يجوز ان يكون الشئ كفراً عند الله تعالىٰ و إيماناً[٥] عند الناس . و لا يرون الصلاة على الجنازة ، و ينكرون الميثاق[٦] و تقدير الخير و الشر من الله تعالى . و قالوا : لانعلم بأنا مؤمنون[٧] عند الله أم كافرون[٨] . و أما المسائل التى اختلفوا فيها فالأحدية يقرّون بالفرض و ينكرون السنة . و الثنوية قالوا بأن للعالم صانعين[٩] ، خالق الخير يقال له «يزدان» ، و خالق الشر يقال[١٠] له «أهرمن» و هم كالمجوس[١١] . و الكيسانية[١٢] يقولون : إنا لا نعلم بأن أفعالنا مخلوق أم غير مخلوق[١٣] . و الشيطانية قالوا بأن الله تعالى

---

(١) ١٥٠٥ : التوبة .
(٢) ١٥٠٤ ، ١٥٠٨ : احلية .
(٣) ١٥٠٤ ، ١٥٠٨ : أبدية؛ ١٥٠٥ : رديدية .
(٤) ١٥٠٤ ، ١٥٠٥ : ناكسة .
(٥) ١٥٠٥ ، ١٥٠٨ : «و هو إيمان عند الناس»؛ ١٥٠٥ : و هو الايمان عند الناس» .
(٦) ١٥٠٦ : الميثاق و ينكرون .
(٧) ١٥٠٤ ، ١٥٠٥ ، ١٥٠٨ : مؤمن
(٨) ١٥٠٤ ، ١٥٠٥ ، ١٥٠٨ : كافر .
(٩) ١٥٠٦ : خالقين .
(١٠) ١٥٠٦ : يقول .
(١١) ساقط من ١٥٠٥ ، ١٥٠٦ .
(١٢) ١٥٠٦ : الكسائية .
(١٣) ١٥٠٦ : إنا لا نعلم بأن افعال العباد و أقواله مخلوق ام غير مخلوق» .

ما خلق الشيطان، و الشيطان ليس بموجود. و الشريكية قالوا: بأن الايمان[1] غير مخلوق الله تعالى. و الوهمية قالوا: لا فعل للعبد أصلاً. و الرويدية[2]. قالوا: الدهر أبدىّ. و الناكثية قالوا: يجوز النكث[3] فى البيعة مع الامام. و المتبرية قالوا: من ارتكب المعاصى يصير كافراً، فلا تقبل[4] منه التوبة. و القاسطية قالوا: الكسب فريضة على الناس. و من ترك الكسب[5] و اشتغل بالزهد، فقد ترك الفرض. و النظامية قالوا: الاله ليس بشئ. و المنزلية قالوا: إنا لا نعلم بأن الشر يكون بتقدير الله تعالى أم لا[6].

الباب السادس فى أسامى الجهمية

و هم اثنا عشر فرقة[7]: معطلية، مرابضية[8]، متراقبة[9]، واردية، حرقية، مخلوقية، غيرية، فانية، زنادقية، لفظية، قبرية، واقفية.

اعلم أن المسائل التى اتفقوا عليها، قالوا[10]: الايمان بالقلب لا باللسان. و ينكرون تكلم موسى مع الله تعالى حقيقةً. و ينكرون حوض[11] الكوثر، و سوال منكر و نكير. و ينكرون ملك الموت. و أما المسائل التى اختلفوا فيها، فالمعطلية قالوا: صفات الله

---

(١) ساقط من ١٥٠٤، ١٥٠٥ ١٥٠٨ .
(٢) ١٥٠٤، ١٥٠٨ : الأبدية: ١٥٠٦ : الرديدية .
(٣) ١٥٠٤، ١٥٠٨ : نكث؛ ١٥٠٥ : المكث .
(٤) ١٥٠٥، ١٥٠٦ : فلا يقبل .
(٥) ساقط من ١٥٠٤، ١٥٠٦، ١٥٠٨ .
(٦) ١٥٠٤، ١٥٠٨ : لا يكون .
(٧) ساقط من ١٥٠٤، ١٥٠٦، ١٥٠٨ .
(٨) ١٥٠٦، متربصية .
(٩) ١٥٠٦ : متراقبية .
(١٠) ساقط من ١٥٠٥ .
(١١) ١٥٠٦ : الحوض .

مخلوقة. و المرابضية[1] قالوا: علم الله و مشيته و قدرته مخلوقة[2]. و المراقبة قالوا: إن الله تعالى ثابت على مكان[3]. و الواردية قالوا: من دخل فى[4] النار فلا يخرج أبداً. و المؤمن لا يدخل[5] فى النار. و الحرقية قالوا: يحرق أهل النار و لا يبقى أثرهم. و المخلوقية قالوا: إن[6] القرآن مخلوق. و الغيرية قالوا: إن محمداً عليه السلام[7] حكيم، و ليس برسول. و الفانية قالوا إن الجنة و النار تفنيان. و الزنادقية قالوا: المعراج كان للروح لا للبدن[8]. و الله تعالى لا يرى فى الدنيا، لا فى النوم و لا فى اليقظة[9]. و ينكرون القيامة، و يقولون: العالم قديم. و اللفظية قالوا: إن[10] القرآن كلام القارى، لا كلام الرحمن. و القبرية ينكرون عذاب القبر. و الواقفية قالوا: إنا[11] لا نعلم أن القرآن مخلوق أم غير مخلوق.

الباب السابع فى أسامى المرجئة

و هم اثنا عشر فرقة[12]: تاركية، شانية[13]، راجية[14]، شاكية،

---

(۱) ۱۵۰٦ : متربصية.

(۲) ۱۵۰٤ : «إعلم أن الله تعالى ثابت على و العلم و القدرة و المشيئة مخلوقات» ۱۵۰۸ : «العلم و القدرة و المشيئة مخلوقات. اعلم أن الله تعالى ثابت على».

(۳) ۱۵۰٦ : «و المراقبة قالوا : إن الله تعالى فى المكان» — و العبارة لا توجد فى ۱۵۰٤، ۱۵۰۸.

(٤) ساقط من ۱۵۰٤، ۱۵۰۸.

(٥) ۱۵۰٥ : «و المومنون لا يدخلون».

(٦) ساقط من ۱۵۰٤، ۱۵۰٥، ۱۵۰۸.

(۷) ساقط من ۱۵۰٦.

(۸) ۱۵۰٦ : دون الجسد.

(۹) العبارة «و لا فى النوم.. اليقظة» لا توجد فى ۱۵۰٦.

(۱۰) ساقط من ۱۵۰٤، ۱۵۰٥، ۱۵۰۸.

(۱۱) لا يوجد فى ۱۵۰٤، ۱۵۰۸.

(۱۲) ساقطه من ۱۵۰٤، ۱۵۰٦، ۱۵۰۸.

(۱۳) ۱۵۰٤، ۱۵۰۸ : شاملية.

(۱٤) ۱۵۰٤، ۱۵۰۸ : راجئة.

بيهشية[١]، عملية[٢]، منقوصية، مستثنية[٣]، أثرية[٤]، بدعية، مشبهة[٥]، حشوية.

فالتاركية قالوا: الايمان فريضة. و ما سواه من العبادات[٦] ليس بفريضة[٧]. و الشانية[٨] قالوا: من قال لاَ إله إلا الله محمدٌ رَسُولُ الله لا ينفعه[٩] الطاعة و لا يضرّه المعصية. و الراجية[١٠] قالوا[١١]: العبد إذا أطاع[١٢] يسمى مطيعاً[١٣]، و إذا عصى يسمى عاصياً. و يجوز أن يكون على خلاف ذلك. و الشاكية قالوا[١٤]: لا يقين لهم فى الايمان، و هم شاكون[١٥]. و البيهشية[١٦] قالوا: مبنى[١٧] الايمان على العلم[١٨]. و من لم يعلم الأوامر و النواهى فهو كافر. و العملية قالوا: الايمان عمل بالجوارح[١٩]. و المنقوصية قالوا[٢٠]: الايمان يزيد و ينقص[٢١]. و المستثنية[٢٢] قالوا: إنا مؤمنون[٢٣] إن شاءَ اللهُ تعالى. و الأثرية[٢٤] قالوا: القياس باطل

---

(١) ١٠٠٤، ١٠٠٨: تهمية.

(٢) ١٠٠٤، ١٠٠٨: علية.

(٣) ١٠٠٤، ١٠٠٨: مستثبهة.

(٤) ١٠٠٦: العشرية؛ ١٠٠٤، ١٠٠٨: الأشرية.

(٥) ١٠٠٥: سنشية.

(٦) ١٠٠٤، ١٠٠٦، ١٠٠٨: العبادة.

(٧) ١٠٠٤، ١٠٠٦، ١٠٠٨: بفرض.

(٨) ١٠٠٤، ١٠٠٨: الشاملية.

(٩) ١٠٠٤، ١٠٠٦، ١٠٠٨: لا ينفع.

(١٠) ١٠٠٤، ١٠٠٨: الراجعية.

(١١) ١٠٠٤، ١٠٠٨: قال.

(١٢) ط: أطاع.

(١٣) م: مطيعاً لهم.

(١٤) ساقط من ١٠٠٤، ١٠٠٥، ١٠٠٨.

(١٥) ١٠٠٤، ١٠٠٥: شاكرون؛ و ساقط من ١٠٠٦.

(١٦) ١٠٠٤، ١٠٠٨: تهمية.

(١٧) م: موقوف.

(١٨) ١٠٠٤، ١٠٠٨: الجوارح.

(١٩) العبارة «و من لم يعلم... بالجوارح» لا توجد فى ١٠٠٤، ١٠٠٨.

(٢٠) ساقط من ١٠٠٥.

(٢١) ١٠٠٤، ١٠٠٨: لا ينقص.

(٢٢) ١٠٠٥: المستثية.

(٢٣) ١٠٠٤، ١٠٠٥، ١٠٠٨: مؤمن.

(٢٤) ١٠٠٤، ١٠٠٨: الأشرية.

لا يصح[1] أن يكون دليلاً. و البدعية قالوا: إطاعة الأمير واجب و لو بالمعصية[2]. و المشبهة قالوا: إن الله تعالى خلق آدم على صورته. و الحشوية قالوا: لا فرق بين الواجب و السنة و النفل، لأنه أمر بلفظ واحد. هذا هو المذكور من أسامى إثنين و سبعين فرقة[3] على غير مذهب السنة و الجماعة[3].

و قد ذكر إمام[4] المسلمين[5] أبو القاسم الرازى[6] رحمه الله، فى بعض[7] تصانيفه أسامى سبع فرق[8] أخرى: كرامية، و دهرية، و حنابلية[9]، و إباحية، و باطنية، و براهمية[10]، و أشعرية[11].

فالكرامية يقولون[12]: الإيمان إقرار باللسان فقط. و التصديق ليس بشرطه[13]. و القرآن محدث. و الولى أفضل[14] من النبى. و العرش مكان الله تعالى. و الله تعالى جسم[15]. و النبى ليس بحجة إلا مع المعجزة. و يجوزون[16] صدور الكفر من الأنبياء. و يجوزون التفكر

(١) ١٥٠٥، ١٥٠٦ : لا يصلح.

(٢) ١٥٠٥ : بالمعاصى.

(٣) ١٥٠٦ : «هو المذكور من أسامى الفرق المذكورة فى الحديث».

(٤) ١٥٠٥ : الامام.

(٥) ساقط من ١٥٠٤، ١٥٠٥، ١٥٠٨.

(٦) ساقط من ١٥٠٤، ١٥٠٥، ١٥٠٨.

(٧) لا يوجد فى ١٥٠٤، ١٥٠٥، ١٥٠٨.

(٨) ١٥٠٥ : سبعة فرقة.

(٩) ١٥٠٤، ١٥٠٨ : نهابلية.

(١٠) ١٥٠٤، ١٥٠٨ : براهية.

(١١) ١٥٠٤، ١٥٠٨ : أسفرية.

(١٢) ١٥٠٦ : قالوا.

(١٣) ١٥٠٤، ١٥٠٥، ١٥٠٨ : بشرط.

(١٤) ١٥٠٦ : فاضل.

(١٥) ساقط من ١٥٠٤، ١٥٠٥.

(١٦) ١٥٠٤، ١٥٠٥، ١٥٠٨ : يجوز.

فى ذات اللّه تعالى و صفاته[١]. و الدهرية قالوا بقدم الطبائع. و يشكون فى الطهارة و القرآن[٢]. و الحنابلية قالوا إنا مؤمنون[٣] إن شاء اللّه تعالى. و يجوز أن يكون[٤] العبد مؤمناً عند اللّه و كافراً عند الناس[٥] و على العكس. و يشبهون اللّه تعالى مع الخلق. و الإباحية قالوا: الولى أفضل من النبي. و المومن لا يضره المعصية و يرفع عنه التكليف[٦]. و اللّه تعالى لا يرى فى الدنيا، لا فى النوم و لا فى اليقظة. و الباطنية لا يتيقنون[٧] بالأحاديث التى فيها علامات[٨] القيامة و يدفعون[٩] بالتأويل. و البراهية[١٠] ينكرون الرسالة، و يقولون: المعجزة ليست إلا السيف. و الأشعرية[١١] قالوا: العقل نوعٌ من العلم الضرورى. و هم من فروع المعتزلة.

و قد ذكر الإمام، سراج الأمة، أبو حنيفة رضى اللّه عنه فى الفقه الأكبر[١٢] قسمة[١٣] أخرى. و هم المجسمة[١٤]، فإنهم[١٥] قالوا[١٦]

---

(١) العبارة «و يجوزون ... صفاته» لا توجد فى ١٥٠٤، ١٥٠٨. و وردت العبارة الآتية فى مكانها :—

«و التفكير فى ذات اللّه تعالى. يعصمنا اللّه عن أقوالهم».

(٢) ١٥٠٦ : قالوا تقدم الطباع و لا يقين لهم فى القرآن و الطهارة.

(٣) ١٥٠٤، ١٥٠٨ : مؤمن.

(٤) ١٥٠٤، ١٥٠٨ : يجوزون بكون العبد.

(٥) ١٥٠٤، ١٥٠٥، ١٥٠٨ : الخلق.

(٦) العبارة «و يرفع عنه التكليف» ساقطة من ١٥٠٤، ١٥٠٦، ١٥٠٨.

(٧) ١٥٠٥، ١٥٠٦ : لا يعملون.

(٨) ١٥٠٤، ١٥٠٨ : علامة.

(٩) ١٥٠٥ : يرفعون.

(١٠) ١٥٠٤، ١٥٠٨ : البرهانية.

(١١) ١٥٠٤، ١٥٠٨ : الشفرية.

(١٢) ١٥٠٤، ١٥٠٥، ١٥٠٨ : «قد ذكر الامام الأعظم فى الفقه الأكبر».

(١٣) ١٥٠٤، ١٥٠٨ : بقسمية.

(١٤) ١٥٠٤، ١٥٠٨ : الجسمية.

(١٥) ساقط من ١٥٠٤، ١٥٠٨

(١٦) ١٥٠٤، ١٥٠٨ : يقولون.

بأن الله تعالى جسم[1]. و هم من فروع الكرّامية.

قال ابن السرّاج مؤلف هذا المختصر[2]: فالحاصل أن كل من كان عمله مطابقاً بما نطق[3] به كتاب الله تعالى و سنة رسوله[4] و أقوال الصحابة و أفعالهم[5]، فهو على المذهب الحق[6] و هو المسمى بمذهب أهل السنة[7] و الجماعة. و من كان عمله على خلاف ذلك، فقد يسمى باسم آخر فهو من تلك الأسامی المذكورة أو من فروعها[8]. فتأمل. و الله الهادی إلى الصراط[9] المستقيم[10].

---

(۱) ۱۵۰٤، ۱۵۰۸ : جسم.

(۲) العبارة «قال ابن السراج ... المختصر» لا توجد فی ۱۵۰٦.

(۳) ۱۵۰٤، ۱۵۰۸ : ينطق.

(٤) ۱۵۰٤، ۱۵۰۸ : رسول الله.

۱۵۰۵ : «مطابقا بما نطق الرسالة».

(۵) ۱۵۰٦ : «و اقوال التابعين و السلف و أعمالهم».

(٦) ۱۵۰٦ : «فهو مذهب الحق».

(۷) ۱۵۰۵، ۱۵۰٦ : بمذهب السنة.

(۸) ۱۵۰٤، ۱۵۰۸ : أو فرعها.

(۹) ۱۵۰٤، ۱۵۰۸ : صراط.

(۱۰) ۱۵۰۵ : «اعوذ بالله من النفس الأمارة و من الشيطان الرجيم»

۱۵۰٦ : «بحرمة النبی و آله اجمعين برحمتك يا ارحم الراحمين».

اُردو میں سیاسی اصطلاحیں

پروفیسر ہارون خان شروانی
حیدرآباد

ہارون خان شروانی

اُردو میں سیاسی اصطلاحیں

ہمارے لیے یہ مسئلہ نہایت دلچسپ ہے کہ ہماری زبان، جس کی نشو و نما شاید محض بولوں اور کہاوتوں سے ہوئی ہوگی، کس طرح رفتہ رفتہ شعر و شاعری کی زبان بن گئی، اور اس منزل سے گزرنے کے بعد اس میں تمام وہ شیرینی آ گئی جسے کبھی فارسی کے ساتھ مخصوص کیا جاتا تھا۔ لیکن ابھی سے نثر کے سانچے میں ڈھلنے کے لیے اسے مدّت دراز درکار تھی۔ امیر خسرو سے کئی سو برس بعد تک یہ زبان اس قابل نہیں سمجھی جاتی تھی کہ نثر کی حامل ہو سکے، یہاں تک کہ اُردو شعرا کے تذکرے بھی فارسی زبان ہی میں لکھے جاتے تھے، اور انیسویں صدی عیسوی کے وسط تک ایسے اعلانات جن کا عوام تک پہنچانا مقصود ہوتا تھا، اردو میں نہیں بلکہ فارسی میں شائع ہوتے تھے۔ گو پچھلی صدی کی ابتدا میں باغ و بہار، چہار درویش، آرائش محفل اور ایسے ہی دوسرے قصے اردو میں لکھے گئے، لیکن اس نثر میں بھی نظم کی طرح لفظی اُلٹ پھیر اور مقفّیٰ عبارت کو بہت زیادہ دخل تھا اور یہ کوشش خارج از بحث تھی کہ اُردو کو علمی جامہ پہنایا جائے۔

یہ کہنا بیجا نہ ہوگا کہ شاید سب سے پہلے جس شخص نے اردو زبان میں علمی مباحث کی ابتدا کی وہ سر سید احمد خان تھے، جنھوں نے ۱۸۵۷ء کی ناکام بغاوت کے بعد اپنا مشہور و معروف "رسالۂ اسباب بغاوت ہند" لکھا اور اس طرح اُردو زبان کی تاریخ میں ایک نئے باب کا اضافہ کر دیا۔ یہ رسالہ جو اپنی نوعیت کا پہلا رسالہ ہے، ہمارے لیے اس وجہ سے اور بھی زیادہ دلچسپ ہے کہ یہ سیاسی موضوع پر لکھا گیا ہے، اور گو اس کے پڑھنے والوں میں سے بہت سے اس کے بعض حصّوں سے پورے طور پر متفق نہ ہوں تاہم ہمیں ماننا پڑیگا کہ اس کے دور اندیش مؤلف نے آج سے ایک صدی پہلے ایسے اصول برطانوی حکومت کے سامنے پیش کیے

جو اس وقت بھی حکومتوں کے حرزِ جان قرار دیے جا سکتے ہیں۔ اس کتاب کا اسلوبِ بیان ایک چھوٹے سے اقتباس سے ظاہر ہو جائیگا :

"اصلی سبب اس فساد کا میں تو ایک ہی سمجھتا ہوں، باقی جس قدر اسباب ہیں وہ سب اس کی شاخیں ہیں اور یہ سمجھ کچھ میری وہمی اور قیاسی ہی نہیں بلکہ اگلے زمانے کے بہت سے عقلمندوں کی رائے کا اس بات پر اتفاق ہو چکا ہے اور تمام مصنفین پرنسپل آف گورنمنٹ کے اس باب میں میرے طرفدار ہیں اور تمام تاریخیں یورپ اور افریقہ کی میری رائے کی صداقت پر بہت معتبر گواہ ہیں .... لیجس لیٹف کونسل میں ہندستان کے شریک نہ ہونے سے صرف انتہائی نقصان نہیں ہوا کہ گورنمنٹ کو اصلی مضرت قوانین وضوابط کی جو جاری ہوئے بخوبی معلوم نہیں ہو سکی اور عام رعایا کو اس مضرت کے رفع کرنے اور اپنے مطالب کے پیش کرنے کی فرصت اور قدرت نہیں ملی، بلکہ بہت بڑا نقصان یہ ہوا کہ رعایا کو منشا اور اصلی مطلب اور دلی ارادہ گورنمنٹ کا معلوم نہ ہوا"

یہ ہے غالباً سب سے پہلی اردو تحریر سیاسیات کے موضوع پر اور اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ گو فارسی میں سیاست کا لفظ کسی زمانے میں نسبتہً تنگ معنے میں استعمال کیا جاتا تھا اور اس سے "حکم راندان بر رعیت و قہر کردن و ہیبت نمودن و ضبط ساختنِ مردم از فسق" کا مفہوم لیا جاتا تھا لیکن رفتہ رفتہ اس لفظ کے معنوں میں وسعت پیدا ہو گئی اور سید احمد خان کے زمانے میں اس سے انتظامِ ملکی کے علم کا مطلب لیا جانے لگا۔

اس رسالے کے شائع ہونے سے آٹھ برس بعد سرسید نے علی گڑھ میں ایک "سٹین ٹیفک سوسٹیٹی" کی بنیاد ڈالی اور اس کی طرف سے ایک ہفتہ وار اخبار موسومہ "اخبار سٹین ٹیفک سوسٹیٹی" نکالنا شروع کیا۔ انجمن اور اخبار دونوں کا مقصد ہی یہ تھا کہ اردو زبان میں مختلف علوم و فنون کو منتقل کیا جائے۔ اخبار کے سب سے پہلے شمارے میں جو ۳۰ مارچ ۱۸۶۶ء کو نکلا ایک مضمون برطانوی پالیمنٹ پر ہے۔ اس مضمون کا ایک ٹکڑا ملاحظہ ہو :

"پارلیمنٹ ایک عظیم الشان محکمہ لندن میں ہے اس محکمہ کو امورِ ملکی کے مشورے کی ایک اعلیٰ مجلس یا انگلستان کی سلطنت کا ایک قانونی مجمع سمجھنا چاہئے اس محکمہ میں دو درجے ہوتے ہیں ایک اعلیٰ درجہ جو ہوس آف لارڈ کہلاتا ہے یعنی امیروں کے اجلاس کا درجہ اور دوسرا چھوٹا درجہ جو ہوس آف کامنز کہلاتا ہے یعنی ان رئیسوں اور اشراف لوگوں کے اجلاس کا درجہ جو معزز ضلع اور

شہر سے وکیل یا حامی رعایا کے بطور منتخب ہو کر آتے ہیں ہمارے ملک کی اصطلاح کے

موافق پہلے درجہ کو دیوانِ خاص اور دوسرے کو دیوانِ عام کہنا چاہئے:"

اس اقتباس سے دو تین باتیں معلوم ہوتی ہیں۔ ایک تو یہ کہ علاوہ مکمل وقفے کے جسے ٹائپ میں ایک ستارہ نما علامت سے ظاہر کیا جاتا تھا، اوقافِ قرأت کو ملحوظ نہیں رکھا جاتا تھا۔ دوسرے یاے معروف اور یاے مجہول میں کوئی فرق نہیں کیا جاتا تھا اور اسی طرح سادہ اور دوچشمی (ہ، ھ) کو بلا تخصیص تلفظ استعمال کرنے میں مضائقہ نہیں سمجھا جاتا تھا۔ نیز گو ابھی تک اس کی کوشش شروع نہیں ہوئی تھی کہ سیاسیات کے لیے کوئی خاص اصطلاحات وضع کی جائیں، تاہم انگریزی زبان کی سیاسی اصطلاحوں کو آسان اُردو میں سمجھانا ضروری تصور کیا گیا، خواہ اس میں کتنی ہی دقت کا سامنا کرنا پڑے۔ یہ بات بھی لحاظ کے قابل ہے کہ سرسید جیسے انشاپرداز کو بھی اس پر اکتفا کرنا پڑا کہ وہ پارلیمنٹ کو ایک قانونی مجمع اور ہاؤس آف کامنز کو رئیسوں اور اشراف لوگوں کے اجلاس کا جلسہ کہیں۔

اس سوسائٹی نے منجملہ دوسرے علوم کے سیاسیات پر بھی متعدد کتابیں تالیف اور ترجمہ کرائیں، جن میں سے کم از کم دو کا ذکر کرنا مناسب ہے۔ اس نے جان اسٹیورٹ مل کی کتاب "ریپریزنٹیٹیو گورنمنٹ" کا ترجمہ انگریزی سے اور امیر الامرا خیر الدین وزیر تونس کی کتاب "اقوام المسالک فی معرفۃ احوال الممالک" کا ترجمہ عربی سے کرایا۔ ان میں سے پہلی کتاب تو نظری سیاسیات پر اور دوسری مروجہ دستوروں پر سمجھنی چاہیے۔ مل کی کتاب کے ترجمے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ فاضل مترجم مولوی ابو الحسن نے یا تو دقیق عربی الفاظ کا استعمال مناسب سمجھا، یا پھر جہاں وہ کسی اصطلاح کا ترجمہ نہ کر سکے، وہاں انگریزی اصطلاح کو بعینہٖ رہنے دیا۔ چونکہ کہیں کہیں انگریزی فقروں کے تحت اللفظ ترجمے پر اکتفا کیا گیا ہے، اس لیے ترجمہ گنجلک ہو کر رہ گیا ہے۔ اول تو کتاب کا نام ہی "معلم السیاست" رکھا گیا ہے، جو فی نفسہٖ اردو کے لیے ایک ثقیل مرکب ہے۔ پھر کتاب کھولتے ہی دیباچہ نظر آتا ہے، جس کا ایک ٹکڑا ملاحظہ ہو:

"اکثر علامات سے علی الخصوص ان مباحث سے جو چند روز ہوئے کہ پارلیمنٹ کی اصطلاح پر ہوئے ہیں، مجھ کو معلوم ہوتا ہے کہ لبرل اور کنسرویٹو دونوں کو ان پولیٹیکل مذاہب کا اعتقاد جاتا رہا ہے جن کا اقرار وہ برائے نام کرتے ہیں۔ مگر لطف یہ ہے کہ ان میں سے کسی فریق نے اس سے

بہتر پولیٹیکل مذہب اختیار کرنے کی تکو نہیں کی ہے، حالانکہ ایسے مذہب کا ہونا ممکن ہے اور اس کی کیفیت یہ نہیں ہے کہ فریقین کے اختلافات کو رفع کر کے ایک مصالحہ کی صورت نکال لی گئی ہے۔"
ایک اور ٹکڑا ملاحظہ ہو :

"میں نہیں کہتا کہ ایسے امور کی نسبت جو رائے اہل حرفہ کی ہوتی ہے، وہ عموماً اور لوگوں کی رائے کی بہ نسبت اقرب الی الصواب یعنی زیادہ صحیح ہوتی ہے۔ لیکن بعض اوقات تو ان کی رائے بھی اسی قدر صحیح ہوتی ہے۔ بہرکیف چاہے ان کی رائے صحیح ہو، چاہے غلط، اس کو بگوش ہوش سن لینا تو ضرور ہے، نہ یہ کہ اس سے روگردانی یا چشم پوشی کی جائے جیسا اب ہوتا ہے، مثلاً اہل حرفہ کے کام چھوڑ دینے کی بحث جو پارلیمنٹ میں پیش ہے، مجھ کو اس میں شک ہے کہ ہوس آف لارڈس یا ہوس آف کامنز کا ایک سربرآوردہ ممبر بھی ایسا ہے، جس کو یہ یقین کلی نہ ہو کہ اس مقدمے میں مزدوروں کے مالک ہی حق پر ہیں اور بیچارے مزدور جو کہتے ہیں، وہ محض مہمل و مزخرف ہیں۔"

اس اقتباس سے معلوم ہوتا ہے کہ مترجم کو نہ صرف بعض الفاظ، بلکہ بعض مطالب کا بھی اردو ترجمہ کرنے میں دقت محسوس ہوئی اور انھوں نے کبھی تو بھاری عربی الفاظ اور بندشوں کو کام میں لا کر اس دقت کو گویا چھپا لیا اور دوسرے بعض جگہ انگریزی الفاظ استعمال کر کے انھیں سمجھنے کا کام پڑھنے والے پر چھوڑ دیا۔ ان کٹھنائیوں کو خود مترجم صاحب ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں :

"مقام غور و انصاف ہے کہ انگریزی زبان ایک بحر زخار اور دریائے ناپیدا کنار اور ہماری اردو زبان اس کے مقابل میں ایک کوزہ اور فن سیاست جدید ایک نرالا فن، پس اس فن کی کتاب کو انگریزی سے اردو میں ترجمہ کرنا گویا لوہے کے چنے چبانا ہے اور ترجمہ بھی ایسا کہ اقل مراتب سمجھ میں تو آجائے۔"

مل کی کتاب کے ترجمے سے کہیں صاف ترجمہ عربی کتاب "اقوام المسالک" کا ہے جسے ۱۸۷۵ء میں خلیفہ سید محمد حسن وزیر اعظم ریاست پٹیالہ کی فرمائش پر مولوی محمد اسمٰعیل نے شائع کیا۔ اس ترجمے کا ایک ٹکڑا ملاحظہ ہو :

"لارڈ بروہم نے لکھا ہے کہ انگریزی طریقۂ انتظام سلطنت کی ترکیب میں ان جملہ امور کی رعایت کی گئی ہے جن سے کسی سلطنت کے اصول خالی نہیں ہو سکتے کیونکہ فی نفسہٖ سلطنت کی تین قسمیں ہیں — یا تو

سلطنت شخصیہ جس کا مالک اور حکمران شخص واحد ہو' اور یا وہ سلطنت جس کے تمام اختیار بالکل امراکمین و عمائد کے ہاتھ میں ہوں' اور یا وہ سلطنت جس کے اصول حکمرانی عامۂ رعایا کے ہاتھ میں ہوں۔"

اب بارہ برس آگے بڑھیے۔ ۱۸۸۷ء میں سید احمد خاں نے ایک لکچر لکھنؤ میں دیا تھا' جس کا عنوان تھا "ہماری قوم کو نسبت پولیٹیکل امور سلطنت کے کیا طریقہ اختیار کرنا چاہیے۔" یہ لکچر در اصل انڈین نیشنل کانگریس مدراس کی سیاسی قراردادوں پر ایک تبصرہ تھا۔ ۱۸۸۷ء میں سیاسی زبان نسبتہً صاف ہوگئی ہے (گو اصطلاحات بنانے کی طرف توجہ نہیں کی گئی) اور سرسید کے سیاسی خیالات پختہ زبان کے سانچے میں ڈھلے ہوئے معلوم ہوتے ہیں :

"اس وقت جو امور در پیش ہیں ان میں سے ایک کانگریس ہے جس نے بہت سی درخواستیں گورنمنٹ میں کی ہیں اون درخواستوں کو اگر تفصیل سے بیان کیا جاوے تو اوس کے لیے بہت سا وقت چاہیے' کیونکہ جہاں تک مجھ کو معلوم ہے اون کی تعداد (۴۹) ہے؛ لیکن جو اُن میں مقدم ہیں وہ یہ ہیں۔ سب سے اول بڑی شورش یہ ہے کہ جس وقت کمپنی کی عملداری قائم کی گئی اور ملکۂ معظمہ کے ہاتھ میں آئی اوس وقت پارلیمنٹ سے ایک قانون پاس ہوا جس میں لکھا ہے کہ "تمام رعایا خواہ گورا ہو یا کالا' خواہ یوروپین ہو یا کوئی ـــــ سب مساوی ہیں اور عہدے پانے کے مستحق ہیں۔" اس کے بعد ملکۂ معظمہ کا ایک اشتہار اسی وعدہ کا جاری ہوا اور دوبارہ وعدہ مستحکم کیا گیا اور پختہ اقرار کیا گیا۔ ہم کو دیکھنا چاہیے کہ جو قانون اور قاعدہ سول عہدوں کے لیے بنایا گیا ہے' ان قواعد سے ہمیں کچھ استثنیٰ کیا گیا ہے؟"

اس اقتباس سے معلوم ہوتا ہے کہ سیاسی اردو رسالہ "اسباب بغاوت ہند" سے بہت آگے بڑھ گئی ہے۔ اوقاف قرأت ایک حد تک پابندی سے لگنے شروع ہو گئے ہیں تفہیم بھی آسان ہوگئی ہے۔ لیکن اصطلاحات موجود نہیں' گو جہاں تک ہو سکتا ہے' سرسید نے انگریزی الفاظ سے احتراز کیا ہے۔ بعض مرتبہ ان اصطلاحات سے چارہ کار بھی نہ تھا' چنانچہ اسی لکچر میں "گورنمنٹ"' "کونسل"' "رپورٹ" (جمع "رپورٹیں")' "سلکٹ کمیٹی"' "سکریٹری آف اسٹیٹ"' "سب آرڈینیٹ"' "انگلش لٹریچر" اور دوسرے ایسے ہی انگریزی الفاظ کا آزادانہ استعمال کیا گیا ہے۔

سیاسی اصطلاحات کی باضابطہ تدوین کی ضرورت جامعۂ عثمانیہ کے قیام کے بعد ہی سے محسوس ہونے لگی۔ جامعہ کے نصاب میں ابتدا ہی سے تاریخ اور سیاسیات کے مضامین شامل کیے گئے۔ بعض دقیق کتابوں کے ترجمے کی ضرورت پیش آئی، تو ایک کمیٹی بطور خاص سیاسی اصطلاحوں کو اُردو جامہ پہنانے کے لیے بنائی گئی۔ اس کمیٹی نے کم وبیش پانچ سو انگریزی اصطلاحات کو اُردو کے قالب میں ڈھالا اور اس طرح اصطلاح سازی کے میدان میں پہل کی۔ اس کے ارکان میں سر اکبر حیدری، سر راس مسعود، مولانا عبداللہ العمادی، مولوی عنایت اللہ اور دوسرے اہلِ فکر کے نام آتے ہیں۔ اس کی بنائی ہوئی اصطلاحوں میں بہت سی ایسی ہیں جو عام ہو گئی ہیں، جیسے مقننہ، عاملہ، تقسیم اختیارات، سیاسی فریق بندی، کابینہ، آمر، آمریت، نراج وغیرہ۔ بعض الفاظ اپنی اصلی شکل ہی میں برقرار رکھے گئے، جیسے پارلیمنٹ، کونسل وغیرہ۔ یہ وہ زمانہ تھا جب مولانا محمد علی دلّی سے اخبار "ہمدرد" بڑی آب وتاب سے نکالتے تھے اور ہندستان کے طول وعرض میں مشکل سے کوئی دوسرا اردو کا اخبار ہوگا جو اس کا ہم پلّہ ہو۔ ایک صحبت میں مولانا نے راقم سے یہ فرمایا کہ بھائی تم اپنے یہاں کی بنائی ہوئی سیاسی اصطلاحیں ہم تک کیوں نہیں پہنچاتے۔ میں نے جواب دیا کہ جامعہ عثمانیہ کا دارالترجمہ خاموش علمی خدمت کرتا ہے، محض تشہیر کے پیچھے نہیں پڑتا؛ لیکن مولانا نہ مانے۔ چنانچہ مجھ سے بعض اہم سیاسی اصطلاحوں کی فہرست حاصل کر لی اور جو کچھ مقبولیت جامعہ عثمانیہ کی بعض اصطلاحات کو اس وقت حاصل ہے، وہ بڑی حد تک اخبار "ہمدرد" ہی کی مرہونِ منت ہے۔

لیکن ابتدائی جوش میں جامعۂ عثمانیہ کی مجلس نے جو اصطلاح سازی کی، اس پر عربیت کا گہرا اثر تھا۔ رفتہ رفتہ یہ محسوس ہونے لگا کہ اصطلاحات پر نظرِ ثانی کی ضرورت ہے۔ حسنِ اتفاق سے ڈاکٹر سید محمود بہار کے وزیرِ تعلیم مقرر ہوئے؛ انھوں نے ایک کمیٹی اس مقصد کے لیے بنائی کہ ایسی اصطلاحیں وضع کرے جو اردو اور ہندی دونوں میں مشترک طور پر استعمال ہو سکیں۔ اس کمیٹی کے ایک رکن بابائے اردو مولوی عبدالحق بھی مقرر ہوئے۔ عبدالحق صاحب کی تحریک پر حیدرآباد میں چند اساتذہ نے سیاسیات اور تاریخ کی اصطلاحوں کو سہل کرنے کا بیڑا اُٹھایا اور یہ کام برابر دو ڈھائی مہینے تک جاری رہا۔ اس نے پرانی اصطلاحوں پر پوری نظرِ ثانی کی اور ساتھ ساتھ نئی اصطلاحیں بھی بنائیں اور بہت سی انگریزی اصطلاحوں کو جو زبان پر چڑھ گئی تھیں جوں کا توں رہنے دیا۔ اس وقت ہمارے پاس سیاسیات کی کم وبیش ایک ہزار اصطلاحیں ہیں، جن میں سے بعض زبان زدِ خاص وعام ہو گئی ہیں اور بعض علمی کتابوں میں آزادانہ طور پر

استعمال کی جاتی ہیں۔ مثال کے طور پر کتاب "ہندستان کا دستور اور اس کی شرح" کا یہ اقتباس دلچسپی سے خالی نہ ہوگا:

دفعہ ۱۸

خطابوں کی موقوفی

(۱) کوئی خطاب جو فوجی یا علمی اقتیاز کا نہ ہو، مملکت کی طرف سے نہیں دیا جائیگا۔

(۲) ہندستان کا کوئی شہری کسی غیر مملکت سے کوئی خطاب قبول نہیں کریگا۔

(۳) کوئی شخص جو ہندستان کا شہری نہ ہو، اُس وقت تک جب تک کہ وہ کسی ملک کے ماتحت منفعت یا اعتماد کے کسی عہدے پر مامور ہو، بغیر راشٹرپتی کی اجازت کے کسی غیر ملک کی طرف سے کوئی خطاب قبول نہیں کریگا۔

(۴) کوئی شخص جو مملکت کے کسی منفعت یا اعتماد کے عہدے پر مامور ہو، وہ بغیر راشٹرپتی کی اجازت کے کسی مملکت سے کوئی تحفہ، معاوضہ یا کسی قسم کا عہدہ قبول نہیں کریگا۔

لیکن یہ پابندی روزانہ اُردو اخباروں میں نظر نہیں آتی، اور ان اخباروں میں سے اکثر کے مدیر اور انگریزی کے مترجم اپنی طبیعتوں پر زور ڈال کر اُردو زبان کی سیاسی لغت میں اضافے کی کوشش تو کیا اسے اپنی حالت میں برقرار رکھنے کو بھی ضروری نہیں سمجھتے۔ ایک چھوٹا سا اقتباس ملاحظہ ہو:

"رائٹ کیونسٹ پارٹی کے ارکان کی تعداد میں اضافہ کی مہم ناکام

مجلسِ عاملہ کا اظہارِ تشویش

فبروری میں منعقد ہونے والی پارٹی کانگریس کی مختلف کمیٹیوں میں تمام سرکردہ قائدین کی شمولیت

نئی دہلی۔ آیندہ فبروری میں بہار میں منعقد ہونے والی پارٹی کانگریس میں غور کے لیے مختلف رپورٹیں مرتب کرنے کے لیے تشکیل شدہ کمیٹیوں میں رائٹ کیونسٹ پارٹی کے تمام سرکردہ قائدین کو شامل کیا گیا ہے۔ پارٹی پروگرام میں ترمیمات تجویز کرنے کے لیے تشکیل شدہ کمیٹی کے کنوینر مسٹر .... ہیں۔ سنہ ۱۹۶۴ء میں بمبئی میں منعقدہ پارٹی کانگریس کے انعقاد کے بعد کے حالات کے متعلق رپورٹ کو قطعیت دینے والی کمیٹی کا جنرل سکریٹری مسٹر .... کو مقرر کیا گیا ہے"

ہمارے اُردو اخبار صرف عام رائے کی رہنمائی ہی نہیں کرتے، بلکہ ایک اعتبار سے زبان کو بھی ایک خاص سانچے میں ڈھالتے ہیں، اور اس کی ضرورت ہے کہ وہ زبان کی انفرادیت قائم رکھنے میں ممد و معاون ثابت ہوں۔ ہمارے آبا و اجداد نے ہماری زبان کو ہر اعتبار سے معیار پہ پہنچایا اور ہمارا فرض ہے کہ اسے اس معیار سے نیچے نہ اُترنے دیں۔

●●

ابنِ عربی

کا

نظریۂ وحدتِ وجود

مولانا محمد عبدالسلام خان

پرنسپل مدرسۂ عالیہ

رامپور

محمد عبدالسلام خان

ابنِ عربی کا نظریۂ وحدتِ وجود

فلسفے کی طرح نظری تصوف میں بھی یہ فیصلہ کرنا دشوار ہے کہ کس مسئلے سے ابتدا کی جائے۔ ہر مسئلہ دوسرے سے اس طرح وابستہ ہے کہ ایک کو دوسرے کے حوالے کیے بغیر بیان کرنا مشکل ہے۔ اور اسی لیے کسی ایک خیال کی کمزوری پورے نظام کو کمزور بنا دیتی ہے۔ فلسفہ اور تصوف دونوں میں ایک بات مشترک ہے کہ عقل و فکر کے اعتبار سے جو جتنا مضبوط ہے، اتنا ہی عام کاروباری زندگی سے دور ہے؛ اور جو عام کاروباری زندگی سے جتنا قریب ہے، اتنا ہی عقل اور فکری طور پر کمزور۔ لیکن فلسفے کی اس خصوصیت نے فلسفیوں کو ایمان و یقین کی شاہراہ پر کھڑا کرنے کے بجائے تشکیک وارتیاب کی دلدل میں پھنسا دیا۔ تصوف نے عقل کو رہنما بنانے کی بجائے وجدان اور باطنی احساس کی ہدایت قبول کی۔ انکشافِ حقیقت میں مقال سے زیادہ حال کو اہمیت دی اور اس طرح یقین و طمانیت حاصل کر لی۔ اب اگر تصوف کو محض استدلال کی روشنی میں دیکھا جائے، تو یہ دیکھنے والے کا قصور ہے، نہ کہ برتنے والے اور محسوس کرنے والے کا۔

اس مضمون میں میرا مقصود شیخ اکبر کے نظری تصوف کے بعض اصولی مسائل کو بے کم و کاست ان کی مجموعی حیثیت میں بیان کرنا ہے۔ میں نے اس سلسلے میں ابن عربی کے شارحین اور پیروؤں کی توضیحات و تشریحات سے حتی الوسع اعتنا نہیں کیا، تاکہ ان کا شیخ کے خیالات سے اختلاط نہ ہو جائے اور اس طرح دوسروں کے معتقدات کی ذمہ داری بھی شیخ پر نہ آ جائے۔

شیخ اکبر نے اپنے مابعد الطبیعیاتی خیالات کو کسی فنی ترتیب کے ساتھ پیش نہیں کیا ہے، حتیٰ کہ اساسی امور سے متعلق بھی ان کے خیالات ان کی کتابوں اور رسائل میں بکھرے ہوئے ہیں۔ انھیں جمع اور مرتب و منظم کرنا آسان کام

نہیں ہے۔ اور چونکہ وہ ایک دوسرے کے ساتھ بہت زیادہ گتھے ہوئے ہیں اس لیے تکرار اور اعادے سے دامن بچا لینا بھی دشوار ہے۔ مجھے کوشش کے باوجود اس میں کامیابی نہیں ہوئی خصوصاً اس لیے کہ میں نے تفصیل و توضیح کی بجائے بہت اجمال اور اختصار سے کام لیا ہے، اور صرف اصولی چیزوں کی حد تک اپنے آپ کو محدود رکھا ہے۔ ترتیب اور نظم میں جو خرابیاں بھی نظر آئیں، وہ میری کوتاہیاں ہیں؛ شیخ پر ان کی ذمہ داری نہیں ہے۔

اس سے پہلے کہ وحدت الوجود کا مفہوم، اس کے مبادی کی تشریح، اور اس کے تحت شیخ کی کائنات سے متعلق اصولی توجیہ بیان کی جائے، بہتر ہوگا کہ ہم یہ متعین کرلیں کہ شیخ کے نزدیک علم کے حدود کیا ہیں اور اشیاے معلومہ اور علم میں کیا رشتہ ہے! اس بحث کی اہمیت، عقل و حواس کا تجزیہ اور اس سے نتائج کا استخراج بہت زیادہ قدیم نہیں ہے؛ یہ مغربی فلسفیوں کی دقتِ نظر کا نتیجہ ہے۔ تاہم کسی فلسفیانہ نظام کی صحیح نوعیت متعین کرنے کے لیے ضروری ہے کہ ہم علم و معلوم کے تعلق کا پتا لگائیں کیونکہ کسی فلسفیانہ نظام کی تصوریت اور واقعیت کا دارومدار اسی فیصلے پر ہے۔ علاوہ ازیں ذاتی حیثیت سے بھی فلسفے میں اس مسئلے کی نوعیت بنیادی ہے۔

دوسرا اہم مسئلہ جو تقریباً پہلے فیصلے ہی کا نتیجہ ہے یہ ہے کہ شیخ کے نزدیک کسی چیز کے واقعی اور نفس الامری ہونے کے کیا معنی ہیں؟ اسے بیان کیے بغیر ان کے نظام کی تشریح حقیقۃً ناتمام رہیگی۔ ان دونوں چیزوں کے متعین ہوجانے سے یہ پتا لگانا بھی آسان ہوجائیگا کہ فلسفے کی حالیہ تقسیم کے اعتبار سے ابن عربی کی تشریحِ وجود کس قسم کے نظامِ فلسفہ سے مشابہت رکھتی ہے۔

علم و معلوم

اشیا، ان کی کیفیات، کمیات اور احوال کے ہونے نہ ہونے سے متعلق ہمارے علم و احساس کے فیصلے کی اہمیت سے انکار کی گنجایش نہیں ہے؛ ہم معلومات و اشیا پر یا ان کی صفات و احوال پر وجود و عدم کا جو حکم بھی لگاتے ہیں اس کی بنیاد ہمارا علم اور احساس ہے۔ جہاں تک روزمرہ کی سمجھ بوجھ کا تعلق ہے، یہ نہایت سیدھی بات ہے، لیکن عام سمجھ بوجھ کا یہی حکم حقیقۃً بہت دُور رس نتائج کا حامل ہے۔ اس حکم نے کائنات کو کیا سے کیا بنا دیا ہے! عام سمجھ بوجھ کے اس فیصلے نے ایسا اہم دقیق اور بنیادی سوال پیدا کردیا ہے جس کا تشفی بخش اور دل کو لگتا ہوا جواب فلسفے سے باایں ادعاے ترقی آج تک نہیں بن پڑا ہے۔

آیا ہمارے حواس کے مدرکات و معلومات کا ہمارے ذہن سے علٰحدہ کوئی وجود ہے یعنی کیا اشیا اور ان کی صفات

ہمارے علم اور احساس سے علیحدہ کوئی مستقل وجود رکھتی ہیں کہ ان کا احساس و ادراک کیا جائے یا نہ کیا جائے، وہ ہر حال میں موجود ہیں؟ کیا ان کی یہی موجودگی ہمارے احساس و ادراک کا متعلق و معروض ہے؟ کیا ان کا خارجی وجود اصل ہے اور احساس و ادراک اس کے تابع؟ یا اس کے برخلاف ہمارے احساس و ادراک سے الگ ان کا کوئی وجود نہیں ہے؟ ہمارا احساس اور ادراک کرنا ہی ان کا موجود ہونا ہے یعنی ہمارے احساسات و ادراکات اصل ہیں اور اشیا اور ان کی صفات تابع؟ علاوہ ازیں اگر اشیا کا کوئی خارجی وجود ہے بھی، تو کیا ہمیں ان کا تجربہ اور علم ہے؟ اور کیا ہم ان سے متعلق نفیاً یا اثباتاً کوئی حکم لگا سکتے ہیں جب کہ جس وجود اور ہستی سے ہم واقف ہیں، وہ ذہنی ہستی اور وجود ہے، جو ہمارے احساس اور ادراک کے تحت ہمارے ذہن میں ہے؟ مزید برآں اگر چیزوں کی ہستی کو براہ راست تجربے سے اخذ کیا جائے، تو کیا خود ہمارا بھی کوئی خارجی وجود ہے؟ یعنی ذہن سے ماورا کسی ایسی ذات کا وجود ہے جو ادراک یا احساس کرتی ہے یا فقط احساسات اور ادراکات ہیں؟ ادراک کرنے والا اور احساس کرنے والا کون ہے؟ یہ احساسات و ادراکات کس چیز کے ہیں اور کہاں ہیں؟ کیا ہم خود اس ذہن سے بھی واقف ہیں، درآں حالے کہ براہِ راست جس چیز کا تجربہ ہے، وہ صرف احساسات اور ادراکات ہیں اور بس؟

مذکورہ بالا سوالات کی کسی ایک شق کو بھی قطعیت کے ساتھ متعین کرنے کی کوشش خود ایک مستقل فلسفہ ہے اور ایسا فلسفہ جس تک صحیح معنی میں پہنچ جانا ہنوز انسان کی موجودہ عقل سے بالاتر ہے۔ ہاں اس کی دونوں شقوں کا ما لہ و ما علیہ بیان کیا جا سکتا ہے۔ مگر اس کے لیے مستقل کتاب کی ضرورت ہے۔ بہت سے نظامہائے فلسفہ اس سوال کی شقوں کی بنا پر وجود میں آئے ہیں۔ میں اس سلسلے میں صرف شیخ کے نقطۂ نظر کے بیان پر اکتفا کروں گا۔

شیخ کے خیالات پر نظر ڈالنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک ہمارے احساسات و ادراکات سے علیحدہ اور ہمارے ذہن سے خارج فقط ایک مجہول الکنہ ازلی ابدی حقیقت کا وجود ہے۔ یہ حقیقت خود ہماری، ہمارے احساسات و ادراکات کی، اور ہماری تمام قوتوں کی بنیاد ہے۔ یہ کوئی خفتہ اور انفعالی حقیقت نہیں، بلکہ بیدار اور زندہ، باشعور اور فعال حقیقت ہے۔ اظہار اس کی ذات کا اقتضا ہے۔ پوری کائنات میں یہ حقیقت پھیلی ہوئی ہے۔ اس کا ظہور اور اظہار اس کی خواہش کا نتیجہ ہے۔ اس حقیقت کے ظاہر ہونے اور ابھرنے کے ساتھ ہی اس کی تمام مضمر صلاحیتیں اور امکانات ظاہر ہو جاتے ہیں۔ یہ صلاحیتیں اور امکانات کسی

خفتہ اور انفعالی شے سے متعلق نہیں، اس لیے خود بھی انفعالی، خفتہ اور بے شعور نہیں کہ اس حقیقت میں مضمر اور دبے ہوئے رہیں۔ ان میں بھی ابھرنے اور ظاہر ہونے کی خواہش موجود ہے۔ ظہور سے پہلے ان امکانات میں نہ حصر ہے نہ ترتیب، مگر ظہور کے بعد ان میں ترتیب بھی آجاتی ہے اور حصر بھی۔ یہ امکانات حقیقت کے ہیں اور اس لیے اس میں ہیں۔ حقیقت کا ظہور ان امکانات کا ظہور ہے اور چونکہ اس حقیقت کے علاوہ کسی شے کی ہستی نہیں ہے، اس لیے ان امکانات کے ظہور کا مقام بھی وہی حقیقت ہے۔ اسی حقیقت کے امکاناتِ ظاہرہ کا نام کائنات اور عالم ہے۔

شیخ کے نزدیک اشیا یا معلومات اصل ہیں اور علم تابع۔ علم کو معلوم کے مطابق ہونا چاہیے، نہ کہ معلوم کو علم کے۔ علم کی واقعیت معلوم کی واقعیت پر موقوف ہے نہ کہ اس کے برعکس[1]۔ حواس اشیا کا ادراک کرتے ہیں۔ یہ ادراک حقیقی اور واقع کے مطابق ہوتا ہے[2]۔ لیکن عام حالات میں حواس اشیا کے ظاہر اور ان کی صورت ہی کا ادراک کرتے ہیں اور اپنی ذاتی حیثیت میں اشیا کی اصل حقیقت کے ادراک سے قاصر رہتے ہیں۔ حقیقت کے ادراک کے لیے ضروری ہے کہ اپنے اُس تعلق کو جو اشیا کی صورتوں اور ان کے ظاہر کے ساتھ ہے، قطع کر لیا جائے کیونکہ حقیقت کو محسوس کرنے میں حائل اور مانع اشیا کا ظہور اور خاص خاص صورتوں سے متشکل ہونا نہیں، بلکہ اپنے آپ کو انھیں تک محدود کر لینا اور فقط انھیں سے وابستہ ہو جانا ہے۔ اگر اس محدودیت اور وابستگی سے دامن بچا لیا جائے اور اشیا کے باطن اور ان کی حقیقت سے تعلق پیدا کر لیا جائے، اس طرح کہ حقیقت کو حقیقت کی آنکھوں سے دیکھا جائے۔ اور اسے اس کے کانوں سے سنا جائے یعنی حقیقت کو حقیقت میں ہو کر محسوس کیا جائے، تو اشیا اپنی حقیقت سمیت محسوس ہونگی اور صور اور مظاہر کے ڈانڈے اصل حقیقت سے مل جائینگے۔ یہ علم مکمل بھی ہوگا اور معلوم کے تمام گوشوں کو محیط بھی۔ ایسے علم میں کمی بیشی کی گنجایش نہیں کیونکہ یہ علم باری تعالیٰ کے علم سے ماخوذ ہے اور علم باری مکمل اور محیط ہے، اس میں کمی بیشی ممکن نہیں ہے[3]۔

جہاں تک اصل حقیقت کے جاننے کا تعلق ہے، شیخ کہتے ہیں کہ اسے دیکھا اور محسوس کیا جا سکتا ہے، لیکن یہ علم مکمل اور ذات کو محیط نہیں ہو سکتا کیونکہ تکمیل اور احاطے کے لیے معلوم کو محدود ہونا چاہیے؛ اور

۱۔ فتوحاتِ مکیہ، ۴: ۱۹ ۲۔ ایضاً، ۲: ۶۲۸

۳۔ ایضاً، ۱: ۱۸۱؛ نیز ۲: ۶۵

حقیقت نہ محدود ہے، نہ ہو سکتی ہے[۴]۔ عرفانِ حقیقت کے لیے استدلال و فکر ناکارہ محض ہیں۔ ان سے حقیقت کا ادراک نہیں کیا جا سکتا۔ یہ ثابت کرنے میں شیخ نے فکر کی نفسیاتی تحلیل سے کام لیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اشیا کے ادراک کے لیے ذہن میں اشیا کے مشابہات اور امثال کا ہونا ضروری ہے۔ ہمیں اصل اشیا کے بجائے ان کے مشابہات اور امثال کا ادراک ہوتا ہے؛ اور چونکہ حقیقت کے ساتھ نہ کوئی چیز مشابہ ہے اور نہ کوئی اس کی مثل، اس لیے اس کے ادراک کے لیے یہ طریقہ بالکل بیکار ہے۔ فرماتے ہیں[۵]:-

> ادراک کرنے والے شخص کے لیے کسی شے کا ادراک کبھی ممکن نہیں الا یہ کہ اس شے کا کوئی مثل اس (کے ذہن) میں پہلے سے موجود ہو۔ اگر یہ نہ ہو تو یقیناً وہ نہ تو اس کا ادراک کر سکتا ہے اور نہ اسے پہچان سکتا ہے تو جب وہ نہیں پہچانتا، بجز اس کے اس (کے ذہن) میں اس شے کا مثل ہو جس کو وہ جاننا چاہتا ہے وہ نہیں جانتا مگر شے کے مشابہ اور ہمشکل کو اور باری سبحانہ کسی شے کے مشابہ ہے اور نہ اس (کے ذہن) میں اس کے مثل کوئی شے ہے لہٰذا اس کو کبھی نہیں جانا جا سکتا۔

استدلالی اور فکری علم اگر کار آمد ہے تو حقیقت کی کسی خاص ظہوری حیثیت کے ادراک اور اس کے کسی رخ کے جاننے کی حد تک[۶]!

واقعیت اور غیر واقعیت

شیخ کی یہ مجہول الکنہ حقیقت اپنی ہستی میں نہ تو کسی خیال کرنے والے کے خیال کے تابع ہے، نہ کسی ادراک کرنے والے کے ادراک کی۔ اس کے برخلاف خیال اور ادراک خود اس کے تابع ہیں۔ یہ خود وجود ہے، جو نہ کسی دوسرے وجود پر موقوف ہے، نہ کسی دوسرے وجود کا معلول۔ یہ اصلی اور حقیقی وجود ہے، دوسرے موجودات کا حقیقی ہونا اس پر موقوف ہے۔ ذاتِ باری سے مراد یہی وجود ہے۔ ذاتِ باری کی صلاحیتیں اور امکانات جن میں اس کا ظہور ہوتا ہے، علمِ باری میں ظہور سے پہلے ثابت ہیں۔ علمِ باری میں یہ ثبوت امکانات کا علمی وجود ہے، جو اس کی ذات اور اس کے علم دونوں سے اپنی ذات میں موخر ہے۔ ان کا یہ ثبوت بعینہ ذات کا وجود ہے اور ذات کا وجود بعینہ ان کا ثبوت۔

۴۔ کتاب المنصوص۔ نص دہم و رسالۃ المہب: ۱۰۳-۱۰۴

۵۔ فتوحاتِ مکیہ، ۱: ۱۰۸ ۶۔ ایضاً، ۱: ۱۸۱

چونکہ ذات کے علاوہ کسی چیز کا حقیقی اور اصلی وجود نہیں ہے، لہذا ان امکاناتِ ثابتہ کا ظہور بھی ذات میں ہے۔[۷] ظہور کے معنی ہیں ان امکانات کا متصوّر، ممتاز اور مرتّب و محدود ہونا۔ گویا ذات اپنی ایک حیثیت سے دوسری حیثیت میں تبدیل ہوتی ہے یا دوسرے لفظوں میں امکاناتِ ثابتہ اپنی ثبوتی حیثیت سے وجودی حیثیت میں آجاتے ہیں۔ مجسّم چیزیں غیر مجسّم نہیں، مجسّم ہو جاتی ہیں۔

ہماری نفسی قوتوں میں "خیال" ایک ایسی قوت ہے، جس میں چیزیں متخیل اور متبدّل ہوتی رہتی ہیں اور غیر مجسّم چیزیں جسمیت اختیار کر لیتی ہیں۔ ذاتِ باری کی اس خاص حیثیت کو جس میں اشیا کا ظہور ہوتا ہے اور مرتبۂ ثبوت سے اشیاء مرتبۂ وجود میں منتقل ہوتی ہیں، خیال سے مشابہت ہے۔ لکھتے ہیں[۸]:

> حقائق میں تغیّر و تبدّل نہیں ہوتا اور خیال کی حقیقت ہے ہر حالت میں بدلتے رہنا اور ہر صورت میں ظاہر ہونا۔

شیخ اس خیال کو "خیالِ منفصل" سے تعبیر کرتے ہیں۔ خیالِ منفصل ایک ذاتی حیثیت ہے اور ایسا ظرف ہے جو ہر قسم کے معانی اور ارواح کو قبول کرتا ہے اور انھیں مجسّم کر دیتا ہے۔ اس کے مقابلے میں خیال کی ایک دوسری قسم ہے، جسے شیخ "خیالِ متصل" کہتے ہیں۔ خیال کی یہ قسم متخیلات کے تابع ہے۔ اس کے حصول کے معنی صورِ متخیلہ کا حصول ہے۔ چنانچہ لکھا ہے[۹]:

> خیالِ متصل اور خیالِ منفصل میں فرق یہ ہے کہ متصل صورِ متخیلہ کے جاتے رہنے سے جاتا رہتا ہے اور منفصل (باری تعالیٰ کی) ذاتی حیثیت ہے جو ہمیشہ معانی اور ارواح کو قبول کرتی رہتی ہے انھیں ان کی خصوصیات کے ساتھ مجسّم کرتی ہے اور بس۔

بہر حال صور اور ظواہر کا یا دوسرے لفظوں میں کائنات کا ظرفِ وجود ذاتِ باری کی مذکورہ بالا حیثیت ہے، جسے ہم خیالِ باری کا نام دے سکتے ہیں۔ اس ظرف میں اشیا کا وجود بھی خیالی اور ظلّی ہے۔ اس سلسلے میں کہتے ہیں[۱۰]:

> ذاتِ حق کے علاوہ ہر چیز ایک بدلتے رہنے والا خیال ہے اور زائل ہوتا رہنے والا سایہ ہے چنانچہ نہ تو دنیوی اور اخروی اور نہ ان دونوں کا درمیانی (برزخی) وجود اور نہ کوئی روح اور نفس اور نہ اللہ یعنی ذاتِ حق کے علاوہ کوئی چیز کسی ایک حال پر باقی رہتی بلکہ مسلسل و متواتر

۷۔ فتوحاتِ مکیہ، ۳: ۵۴۷؛ نیز ۴: ۱۹۶ ۸۔ ایضاً، ۲: ۳۱۳
۹۔ ایضاً، ۲: ۳۱۱ ۱۰۔ ایضاً، ۱: ۳۱۳

ایک صورت سے دوسری کی طرف بدلتی رہتی ہیں اور اسی کو خیال کہتے ہیں۔

شیخ کے نزدیک نفس الامری اور واقعی ثبوت کی بھی دو صورتیں ہیں۔ ان میں سے آخری ذاتِ باری کے علم و خیال پر موقوف ہے پہلی صورت خود اصل ہے اور کسی خیال و علم پر موقوف نہیں۔ جہاں تک اعراض کا تعلق ہے ان کی کوئی مستقل حیثیت نہیں۔ یہ اپنی ذاتی حیثیت میں معدوم ہیں۔ ان کی ہستی فقط یہ ہے کہ یہ معروضات یا جواہر موجودہ کی نسبتیں اور اضافتیں ہیں۔ ان کے موجود ہونے کے معنی جواہر کا موجود ہونا ہے اور بس[11]۔

خیالِ باری میں اشیا کے موجود ہونے کے لیے ضروری ہے کہ ان کا علم باری میں ثبوت ہو۔ علمِ باری میں جس طرح کا ثبوت ہوگا، اسی طرح کا خیالِ باری میں وجود ہوگا۔ چنانچہ باری تعالیٰ کے علم میں جن چیزوں کا ذاتی ثبوت نہیں ان کا خیالِ باری میں بھی ظہور اور وجود نہیں ہو سکتا۔ ایسی چیزیں جو خیالِ باری اور علمِ باری میں نہ ہوں، معدوم، باطل اور غیر واقعی ہیں۔ اگرچہ کسی دوسرے امکان یا موجود (ذاتِ باری کے علاوہ) کے خیال و اعتقاد کے تحت ان کا ثبوت و وجود ہو چونکہ ان کے اعیان کا ثبوت نہیں۔ لہٰذا وہ بہرحال باطل اور غیر واقعی ہی رہیں گی، کیونکہ وہ محض حکم اور صورتیں ہیں۔ ان کے لیے کوئی وجودی شے نہیں، جن سے وہ قائم رہ سکیں۔ اسے یوں بیان کیا ہے[12]:

> باطل، کفر اور جہل کا انجام اضمحلال اور زوال ہے کیونکہ یہ ایسے حکم ہیں جن کا وجوداً کوئی عین نہیں ہے۔ یہ ایسے عدم ہیں جن کے حکم کا ظہور ہے اور جن کی صورتیں معلوم ہیں۔ چنانچہ یہ حکم اور یہ صورتیں امورِ وجودیہ کو چاہتی ہیں تاکہ ان سے قائم ہوں، لیکن چونکہ نہیں پا سکتیں لہٰذا مضمحل اور معدوم ہو جاتی ہیں۔

وحدتِ وجود کے معنی

کائنات اور ذاتِ باری سے متعلق ابن عربی کے تصورات اور معتقدات پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک واقع میں صرف ذاتِ باری کا وجود اصل اور ذاتی ہے۔ اس کے علاوہ کسی چیز کی ہستی اصلی اور ذاتی نہیں ہے۔ باقی تمام چیزیں اس معنی میں موجود ہیں کہ وہ ذاتِ باری کی ہستی کے آثار اور پرتو ہیں، ذاتِ باری کی ہستی سے علیحدہ ان کی اپنی کوئی ہستی نہیں ہے۔ ان کی رائے یہ ہے[13]:

> یہاں صرف دو چیزیں ہیں حق اور خلق..... خلق اپنی ذات اور عین کے اعتبار سے کثرت میں واحد ذات ہے، اور حق اپنی ذات و عین کے اعتبار سے ایسی واحد ذات ہے جس کے اسما اور نسبتیں

۱۱۔ فتوحاتِ مکیہ، ۳ : ۹۹ ۱۲۔ ایضاً، ۳ : ۴۱۸ ۱۳۔ ایضاً، ۲ : ۵۳۵

کثیر ہیں۔
باری تعالیٰ کائنات کا موجد ہے، مگر ایجاد کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اس نے ہستی اور وجود کو کائنات کی اصلی اور ذاتی صفت بنا دیا ہے جس سے ایجاد کے بعد واقع میں ایک ہستی سے دو ہستیاں ہو گئی ہوں، ایک کائنات کی ہستی جو باری تعالیٰ کی عطا کی ہوئی اور ایجاد کی ہوئی ہے، اور دوسری خود باری تعالیٰ کی ہستی جو نہ کسی کی ایجاد کی ہوئی ہے، نہ عطا کی ہوئی۔ لکھتے وقت میری انگلیوں کی حرکت قلم میں حرکت پیدا کر دیتی ہے۔ اس مثال میں حرکت انگلیوں اور قلم دونوں کی حقیقی صفت ہے۔ فرق اتنا ہے کہ قلم کی حرکت بواسطہ ہے اور انگلیوں کے اعصاب کی حرکت بلا واسطہ اور براہِ راست۔ مگر کائنات کے وجود کو باری تعالیٰ کے وجود سے ایسی نسبت نہیں ہے کہ وجود دونوں کی حقیقی صفت ہو؛ باری تعالیٰ کی براہِ راست اور کائنات کی بواسطہ۔ اس کے برخلاف کائنات کو ہست بنانے کا مطلب یہ ہے کہ باری تعالیٰ خاص طرح سے موجود ہے اور اس کا یہ خاص طرح کا وجود بعینہٖ کائنات کا وجود ہے، مگر اس طرح کہ ذاتِ باری نہ تو عین ہے کائنات کی نہ متحد ہے کائنات کے ساتھ اور نہ حال ہے کائنات میں اور نہ محل ہے کائنات کا۔ ذاتِ باری کے مقابلے میں کائنات کی اپنی کوئی ہستی نہیں۔ کائنات ذاتی حیثیت میں نیست ہے اور باری تعالیٰ ہست۔ اس قسم کی ہستی اور وجود کی مثال میں، گو ناقص ہی سہی، فوقیت کے وجود کو پیش کیا جا سکتا ہے۔ فوقیت کی ہستی کے معنی اتنے ہیں کہ کوئی خاص جسم دوسری چیزوں کے اعتبار سے ایک خاص وضع میں موجود ہے یعنی دوسری چیزیں اس سے نیچے ہیں۔ جسم کا یہ خاص طرح کا وجود بعینہٖ فوقیت کا وجود ہے۔ جسم کے اس طرح کے وجود سے علیحدہ ہو کر فوقیت کی ہستی کے کوئی معنی نہیں۔[۱۴]
واقع میں اگر وجود ذاتِ باری کے ساتھ خاص ہے اور اس کے علاوہ کسی دوسری چیز کی اپنی صفت نہیں ہے، تو یہ بھی ماننا پڑیگا کہ کائنات کی جتنی وجودی صفات اور احوال ہیں، ان کی ہستی کے معنی بھی یہی ہیں کہ ذاتِ باری ایک خاص طرح موجود ہے اور یہ خاص طرح اس کا موجود ہونا بھی ان صفات اور احوال کا موجود ہونا ہے۔ ورنہ نہ تو وجود کی وحدت قائم رہ سکتی ہے، نہ وجود ذاتِ باری کے ساتھ خاص ہو سکتا ہے۔ اس میں کائنات کی صفات کی کوئی تخصیص نہیں، بلکہ خود ذاتِ باری کی صفات کا بھی اپنا وجود نہیں ہو سکتا۔ ان کے موجود ہونے کے معنی بھی صرف ذات کا موجود ہونا ہے۔ شیخ نے اپنی فکر کے اس لازمی نتیجے کو تسلیم کر لیا ہے۔ وہ قائل ہیں کہ حقیقی موجود تنہا ذاتِ باری ہے۔ صفات ذات کے اعتبارات اور نسبتیں ہیں، ذاتِ باری سے علیحدہ

۱۴۔ فتوحات مکیہ، ۲: ۴-۵۰۹، ۳۰۹، ۴۵۹؛ ایضاً، ۳: ۵۲۵

ان کی اپنی کوئی ہستی نہیں۔[15]

شیخ کو کائنات کی ہستی سے انکار نہیں، البتہ وہ اسے ذاتی اور اصلی نہیں تسلیم کرتے۔ ان کے نزدیک کائنات ہمیں جس طرح محسوس ہوتی ہے، واقع میں وہ اسی طرح ہے؛ اس میں کسی قسم کا دھوکا اور فریب نہیں۔ کائنات سے متعلق ہمارے حواس کا علم کسی دھوکے یا التباس پر مبنی ہے؛ بلکہ ہمارے حواس کے ادراکات واقعی اور حقیقی ہیں۔ اگر کہیں ہمارے یہ ادراکات خلافِ واقع یا ملتبس ہو جاتے ہیں تو اس کی وجہ حواس کی اپنی نااہلیت نہیں ہوتی، بلکہ خارجی اسباب و عوامل انھیں مختل یا خلافِ واقع بنا دیتے ہیں۔[16]

ذاتِ باری میں حیثیتوں کا اعتبار

کائنات اور اس کے اوصاف و احوال کی واقعیت تسلیم کر کے شیخ نے کائنات کی ذات باری سے جو توجیہ کی ہے، اس میں ان عام مسلمات کو پیش نظر رکھا ہے کہ کائنات اور ذات باری دو ممتاز شخصیتیں ہیں۔ باری تعالیٰ خالق ہے اور کائنات مخلوق۔ کائنات اپنی ہستی اور بقا دونوں کے لیے باری تعالیٰ کی محتاج ہے۔ اور باری تعالیٰ کائنات سے بے نیاز اور غنی۔ ظاہر ہے کہ وحدتِ وجود ان کر ایسا نظام جس میں ان عام مسلمات کا بھی لحاظ ہو، خارجی بنیادوں پر مرتب نہیں کیا جا سکتا۔ اس کی اساس تصوری اور مجرد امور ہی ہو سکتے ہیں۔ چنانچہ شیخ نے بھی ذاتِ باری میں جو ان کے نظام کا نقطۂ آغاز ہے، خالص تصوری اور مجرد اعتبارات تسلیم کیے ہیں اور انھیں سے کائنات اور ذاتِ باری کی تشریح کی ہے۔

ذاتِ باری سے بہت سے مختلف آثار و افعال سرزد ہوتے ہیں۔ ان کثیر اور مختلف آثار و افعال کے سرزد ہونے سے ذات کی حیثیتیں بھی کثیر اور مختلف ہو جاتی ہیں۔ مثلاً خلق کے اعتبار سے اس کی حیثیت خالق کی ہے، پرورش کے اعتبار سے پروردگار کی؛ وعلیٰ ھٰذا القیاس۔ ذاتِ باری کی ان حیثیتوں کو جو ان افعال اور آثار کے اعتبار سے اسے حاصل ہیں، باری تعالیٰ کے اسما و صفات کہا جاتا ہے۔ ان اسما و صفات کی ہستی کے معنی یہ ہیں کہ ذات ایک خاص طرح سے موجود ہے؛ یعنی اس کا وجود اس نوعیت کا ہے کہ اس سے خاص خاص افعال اور آثار سرزد ہوتے ہیں یا ہو رہے ہیں۔ اگر ذاتِ باری کی اس خاص نوعیت سے قطع نظر کر لی جائے، تو اسما و صفات کی ہستی کا کوئی مفہوم نہیں رہ جاتا۔ یہ اپنی ذاتی حیثیت میں محض نسبتیں اور اضافتیں ہیں، جن کا ذہنی مفہوم سہی، مگر کوئی خارجی اور عینی وجود نہیں۔ ہاں ذاتِ باری کی یہ خاص نوعیت سامنے رکھی جائے

۱۵۔ فتوحات مکیہ، ۱: ۱۸۱، ۱۸۲۔
۱۶۔ ایضاً، ۲: ۶۲۸؛ نیز الکبریت الاحمر مختصر الفتوحات للشعرانی، باب ۱۹

تو ان کی خارجی اور عینی ہستی ہے اور یہ بعینہٖ ذاتِ باری کی اپنی ہستی ہے ذاتِ باری ازلاً اور ابداً یکساں موجود ہے۔ اس کا موجود ہونا اور واقعی ہونا ہی اُس کی صفات اور اسما کا موجود ہونا اور واقعی ہونا ہے[۱۷]۔

ذاتِ باری کا ظہور

ہر چیز کی خارجی اور عینی ہستی کے لیے ضروری ہے کہ اس میں خاص اور مشخص اوصاف پائے جائیں۔ اوصاف سے خالی ہو کر کوئی چیز خارجی عالم میں موجود نہیں ہو سکتی۔ مجرّد صورتیں عقل کے استخراجات اور استنباطات ہیں، جن کی ذہن سے باہر کوئی گنجایش نہیں۔ اشیا کے اوصاف اور ان کی باہم دگر اضافتیں اور نسبتیں ہی اشیا میں تعین اور امتیاز پیدا کرتی ہیں؛ اور تعین اور امتیاز کے بغیر کسی چیز کا عالمِ خارجی میں ظہور ممکن نہیں ہے۔ کیا عالمِ خارجی میں کسی ایسے انسان کا پایا جانا کوئی معنیٰ رکھتا ہے جو نہ عالم ہو اور نہ بے علم؛ نہ کاتب ہو نہ غیر کاتب؛ کھڑا، بیٹھا، لیٹا کچھ نہ ہو؛ نہ خفتہ ہو نہ بیدار؛ نہ اِس جگہ ہو نہ اُس جگہ؛ نہ اس وقت ہو اور نہ اس وقت ـــــ غرض یہ کہ جتنے مثبت اور منفی احوال و اوصاف ہو سکتے ہیں، وہ ان سب سے بالکل معرا ہو؟

اوصاف و احوال کے ثابت اور موجود ہونے کے معنی صرف اتنے ہیں کہ موصوف کی ہستی اس نوعیت کی ہے کہ اس سے خاص خاص افعال اور خاص خاص آثار ظاہر ہو رہے ہیں۔ موصوف کو کسی خاص اثر یا فعل کے ساتھ جو خصوصی تعلق اور نسبت ہے اسے وصف کہتے ہیں۔ چنانچہ اوصاف کے ظہور کے لیے ان آثار اور افعال کا ظہور ضروری ہے، جن کی بنا پر ذات کو موصوف کہا جاتا ہے۔ کسی ذات کے عالمِ خارجی میں موجود ہونے کے معنی اس کے آثار و افعال کا ظاہر ہونا ہے، بلکہ ذات کا ظاہر ہونا بعینہٖ اس کے آثار و افعال کا ظاہر ہونا ہے۔

شیخ کے نزدیک ذاتِ باری کے ساتھ بھی جب تک ان آثار کا لحاظ نہ کیا جائے جن کا وہ مصدر اور منبع ہے اس وقت تک اس کا ظاہر ہونا ممکن نہیں۔ ان صادر ہونے والے آثار اور افعال کے اعتبار سے جو نسبتیں اور تعلقات اسے حاصل ہوتے ہیں، وہی اس کے امتیازات اور تعینات ہیں۔ یہ تعینات باہم دگر ممتاز ہیں۔ ذات کو جو نسبت کسی خاص اثر کے اعتبار سے حاصل ہے، وہ اس نسبت سے الگ ہے، جو ذات کو کسی دوسرے اثر کے اعتبار سے حاصل ہے۔ مثلاً مخلوق کے اعتبار سے ذاتِ باری کو ایک خاص نسبت حاصل ہے، جو خلق یا آفرینش کہلاتی ہے، معلومات کے اعتبار سے ایک دوسری نسبت حاصل ہے جسے علم و دانش سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ یہ دونوں حیثیتیں باہم دگر ممتاز اور متعین ہیں۔ ذاتِ باری کا ظہور ان ہی تعینات کے ضمن میں ہوتا ہے اور یہ تعینات اس سے پیدا

۱۷۔ فتوحاتِ مکیہ، ۱: ۱۸۱-۱۸۲

ہونے والے آثار و افعال کے تحت حاصل ہوتے ہیں۔ خلاصہ یہ کہ ذاتِ باری کا ظہور اس کے خارجی آثار کے ظہور کے ضمن میں ہوتا ہے۔

اگر تمام خارجی آثار و افعال سے، یا یوں کہیے کہ تمام تعینات و صفات سے ذاتِ باری کو معرا فرض کر لیا جائے اور فعلیتوں کے بجائے محض استعدادوں کا لحاظ کیا جائے، تو ذات غیبِ مطلق ہو جائیگی۔ اور اس کا خارجی وجود ناممکن ہوگا۔ مثلاً ایسا زید جو نہ کھڑا ہے نہ بیٹھا، نہ عالم ہے، نہ بے علم، نہ اس جگہ ہے نہ اس جگہ۔ غرض یہ کہ ان تمام صفتوں سے خالی جن سے وہ ایک ساتھ یا بطورِ تبادل موصوف ہو سکتا ہے، اور ان کے بجائے ان سب اوصاف کی صرف استعداد ہی استعداد ہے، تو وہ ایسا زید ہے جو خارجی دنیا سے بالکل ماورا ہے۔ اس کے عالمِ خارجی میں ظاہر ہونے کے لیے ان اوصاف میں سے کچھ صفتوں کا موجود ہونا ناگزیر ہے۔

آثار اور صفات دونوں کی ہستی اتنی ہے کہ ذاتِ باری موجود ہے اور اس کا وجود خاص نوعیت کا ہے۔ اگر ذاتِ باری کے وجود سے یا اس کی خاص نوعیت سے قطع نظر کر لی جائے، تو یہ نسبتِ محض رہ جاتی ہیں جس طرح زید کے وجود سے علیحدہ قیام، قعود، علم اور کتابت بے ہستی ہیں۔ اصل اور حقیقی وجود صرف ذات کا ہے، اور وجود کی خاص نوعیت بھی اصلی وجود سے الگ کچھ نہیں، بلکہ بعینہٖ وجود ہی ہے۔

ابنِ عربی کے وحدتِ وجود کی اساس

ابن عربی نے وحدتِ وجود کی جو تشریح کی ہے اس کا آغاز ایک مجہول الکنہ[۱۸] مبہم حقیقت سے ہوتا ہے۔ یہ حقیقت ازلی اور ابدی ہے اور پوری کائنات کی روح۔ جس طرح ایک کلی اور عام مفہوم تمام جزئیات اور شخصی افراد میں پھیلا ہوتا ہے، اسی طرح یہ حقیقت بھی پوری کائنات میں پھیلی ہوئی ہے۔ اس میں کسی قسم کی شخصیت اور کسی قسم کا تعین نہیں۔ حتیٰ کہ خود ابہام کی قید سے بھی بَری ہے، ہر طرح کے صفات اور افعال سے منزّہ ہے، حتیٰ کہ ازلیت اور ابدیت بھی اس کی حقیقت سے خارج ہیں۔ غرض یہ کہ اس میں نہ کوئی مثبت صفت ہے اور نہ کوئی منفی۔ اس کی نہ کسی طرح تعبیر کی جا سکتی ہے، نہ اس کے لیے کوئی عنوان مقرر کیا جا سکتا ہے۔ یہی حقیقتِ ذات کا مرتبہ ہے۔ اس میں ذات فقط ذات ہے اور کچھ نہیں۔ یہ نفس الامری اور واقعی حقیقت ہے۔ ذاتِ باری سے جو اس توجیہ کی بنیاد ہے یہی حقیقت مراد ہے۔ ابن عربی نے اس حقیقت سے پوری کائنات کی تشریح کی ہے۔ یہ مرتبہ غیر محدود اعتباروں اور حیثیتوں کا حامل ہے۔ میں ان میں سے ان چند اصولی حیثیتوں کو بیان کرونگا

۱۸۔ فتوحات مکیہ، ۱: ۱۳۱

و کائنات کی عام تشریح کے لیے ضروری ہیں

مرتبۂ غیب مطلق یا غیب الغیب

بیان کیا جا چکا ہے کہ ذاتِ باری ظہور کے اعتبار سے بہت سے مختلف تعیّنات کی حامل ہے اور بہت
سی صفات سے موصوف ہے۔ یہ تعیّنات اور صفات اس کی ذات سے خارج ہیں۔ اگر باری تعالیٰ کی ذات
در حقیقت تعیّنات اور صفات ہی ہوں، تو انھیں صفات، تعیّنات یا اسما کہنے کے کوئی معنی نہیں۔ مثلاً
انسانیت نہ تو زید کی صفت ہے، نہ اس کا خارجی اثر، بلکہ اس کی حقیقت میں شامل ہے۔ اگر انسانیت کو زید
سے علیحدہ فرض کر لیا جائے، تو زید کی حقیقت اور ذات ختم ہو جائیگی۔ عالم ہونا، کاتب ہونا، نیک ہونا، بد ہونا،
خوش خُلقی، بد خُلقی، خوبصورتی، بد صورتی اور اس قسم کے دوسرے اوصاف اس کی صفات اور تعیّنات ہیں؛
انھیں زید کی حقیقت اور ذات میں دخل نہیں ہے۔ زید کی ذات میں محض اس کی صلاحیتوں کا اعتبار ہے،
اس کی فعلیتوں کا لحاظ نہیں۔ چنانچہ اگر اس سے اس کی کوئی خاص صفت جاتی رہے اور اس کی جگہ اس
سے بالکل متضاد صفت لے لے؛ مثلاً وہ نیک کے بجائے بد ہو جائے، اس کی خوش خُلقی بد خُلقی میں تبدیل
ہو جائے، بعض امراض اس کو خوبصورت سے بد صورت بنا دیں، تو یہ نہیں کہا جائیگا کہ اب زید نہیں رہا، اور
کوئی نئی چیز اس کے بجائے دنیا میں موجود ہو گئی؛ بلکہ وہ اب بھی زید ہے جیسا کہ پہلے تھا۔ اگر یہ صفات اس
کی ذات میں شامل ہوتیں، تو ہمیں یقیناً ماننا پڑتا کہ زید کی ذات میں انقلاب آگیا۔ لہٰذا یہ تسلیم کرنا پڑیگا کہ اس
کی ذات میں صلاحیتیں ہی صلاحیتیں ہیں۔ جو متضاد صورتوں میں ظاہر ہو سکتی ہیں۔ ذات میں کسی شی کی صلاحیت
پائے جانے کا مطلب یہ ہے کہ ذات میں وہ شے نہیں پائی جا رہی ہے، لیکن پائی جا سکتی ہے۔ ذات میں
کوئی ایسا مانع نہیں ہے جو اسے اس شے کے ساتھ متصف ہونے سے روک رہا ہو۔ بنابریں اگر صلاحیتیں
عدمی مفہوم ہیں تو تسلیم کرنا پڑیگا کہ مفروضہ صورت میں زید ذات کے اعتبار سے نہ عالم ہے، نہ کاتب؛ نہ
نیک ہے، نہ بد؛ خوش خلق ہے، نہ بد خلق؛ خوبصورت ہے، نہ بد صورت؛ بلکہ وہ اپنی ذات کے اعتبار سے
ان سب صفتوں سے عاری ہے۔ اور یہ سچ ہے کہ جب وہ اس دنیا میں پایا جائیگا، تو ان میں سے کچھ صفتوں
سے تو ضرور موصوف ہوگا۔

ذاتِ باری بھی بہت سی صفات سے موصوف ہے یا دوسرے لفظوں میں بہت سے اسماء کا مستحق ہے۔ لہٰذا
وہ بھی اپنی ذاتی حیثیت میں تمام تعیّنات سے منزّہ اور تمام صفات سے معرّا ہے۔ ذات کا یہ مرتبہ گو وہ ایک

عقلی تجرید سہی، مگر ہے ہر قسم کی وجودی اور ثبوتی صفات سے بَری اور پاک حتیٰ کہ اس مرتبے میں ذات کے لیے خود وجود بھی ثابت نہیں۔ آئندہ آئیگا کہ وجود کا ثبوت خود بھی ایک تعین ہے۔ شیخ اکبر کے الفاظ ہیں:[19]

ذات کا بطون اور غیب حق تعالیٰ کی ذات ہے، بلحاظ کسی قسم کا تعین نہ ہونے کے۔

ذات کا یہ مرتبہ چونکہ تمام تعینات اور صفات کا محل ہے اس لیے ذاتاً ان سب سے مقدم اور اعلیٰ ہے۔ تعینات اور صفات کے مدارج اس مرتبے سے مؤخر اور ادنیٰ ہیں۔ اسی وجہ سے تعینات اور صفات کو تنزلات بھی کہا جاتا ہے۔ ان تنزلات میں مقدم اور مؤخر ہونے کے اعتبار سے مدارج ہیں۔

مذکورۂ بالا توضیح سے ظاہر ہو جاتا ہے کہ ذات کا یہ مرتبہ ذات کی ایسی حیثیت ہے جس کی تعبیر کسی طرح ممکن نہیں کیونکہ ہر تعبیر اور ہر عنوان خود ایک قسم کا تعین ہے ہر تعبیر اور ہر عنوان کے لیے ضروری ہے کہ اصل ذات میں اس خصوصیت کا لحاظ کیا جائے جس کی بنیاد پر اس کی یہ خاص تعبیر کی گئی ہے اور یہ خاص عنوان مقرر کیا گیا ہے۔ بیشک ایسی صورت میں ذات مطلق ہونے کی بجائے مقید ہو جاتی ہے، لیکن افہام و تفہیم کی ضرورتیں مجبور کرتی ہیں کہ کوئی نہ کوئی عنوان مان کر ذاتِ مطلقہ کی تعبیر کی جائے۔ بہرحال بعض وجوہِ تعبیر کی بنا پر اسے غیبِ مطلق اور غیب الغیب سے تعبیر کیا جاتا ہے:

پہلا مرتبہ ...... الوہی ذات اور محض ذات ہے جو ہر قسم کی نسبتوں اور تجلیات (ظہور) سے مقدس ہے۔ اسے اس کے بعض عبارات کی بنا پر غیبِ مطلق اور غیب الغیب سے تعبیر کیا جاتا ہے۔[20]

ذات کا یہ مرتبہ ہر قسم کے علم اور ادراک کی گرفت سے ماورا ہے کیونکہ کسی شے کے معلوم اور مدرَک ہونے کے لیے ضروری ہے کہ وہ کچھ خاص ثبوتی صفتوں سے موصوف ہو اور اس طرح اس کا وجود یا ظہور ضروری ہے، اور ظہور کے لیے تعینات ناگزیر ہیں۔ ذات کے علم کے معنی متعین ذات کا علم ہے اور اس مرتبے میں ذات ہر قسم کے تعینات اور صفات سے بَری ہے۔

مرتبۂ احدیت یا وجودِ مطلق

باری تعالیٰ کی مبہم ذات کا سب سے پہلا تنزلی تعین اس کے وجود کا ثبوت ہے۔ جب تک ذات میں وجود کا لحاظ ہو اس کے لیے کوئی دوسرا وجودی تعین ثابت نہیں ہو سکتا۔ وجودی تعینات کا ثبوت ذات کے موجود ہونے پر

۱۹۔ کتاب الاجوبۃ عن المسائل المنصوریہ، سوال ۹۵ ۲۰۔ رسالہ مراتب الوجود

موقوف ہے۔ اس مرتبے میں صرف وجود کا لحاظ ہے۔ وجود کے علاوہ جتنی صفات ہیں، ذات ان سب سے عاری اور مجرّد ہے۔ محض اتنے اعتبار سے یہ مرتبہ پہلے مرتبے سے فروتر اور ادنیٰ ہے۔ پہلا درجہ ابہام محض ہے، مگر اس میں ایک گونہ انجلا اور ظہور ہے۔ یہ انجلا اور ظہور ذات کا ہے اور صرف ذات کے لیے ہے۔ اس درجے میں کسی دوسرے تعین کا لحاظ نہیں۔ ذات کے اس مرتبے میں کوئی دوسری چیز موجود نہیں کان اللہ و لیس معہ شی" یعنی اللہ ہے اور اس کے ساتھ کوئی شے نہیں، اس تنزل کی تعبیر ہے۔ یہ ذات وجود محض ہے اور ہر ماسوا سے بے نیاز اور غنی۔ اس مرتبے کو تجلّیِ اول، مرتبۂ احدیت اور وجودِ مطلق سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ فرمایا:[۲۱]

> مراتبِ وجود میں سے دوسرا مرتبہ تنزلاتِ ذات کا پہلا تنزّل ہے جسے تجلّیِ اول، احدیت اور وجودِ مطلق کہا جاتا ہے..... حقیقتہً یہ بھی محض ذات ہے مگر پہلے مرتبے سے فروتر ہے کہ اس میں ذات کے لیے وجود متعین ہے۔ تجلّیِ عمائی اول کا ذات سے تعلق اس کی طرف وجود کی نسبت کے اعتبار سے ہے۔ معلوم ہونا چاہیے کہ یہ تجلّی بطون اور ظہور میں رابطے کی حیثیت رکھتی ہے۔

اس مرتبے میں ذات احدیت اور یکتائی سے محض اپنے ہی وجود کے لحاظ سے موصوف ہے۔ اس مرتبے میں ذات کو کسی ممتاز کرنے والے تعلق اور اضافت کی ضرورت نہیں ہے۔ اس مرتبے کی اپنی حیثیت بھی کسی امتیاز اور فرق کی نہیں ہے۔ یہ درجہ وجودِ محض کا ہے؛ وجودِ محض کے علاوہ عدم محض ہے۔ لہٰذا جب کوئی دوسری شے ہے ہی نہیں، تو پھر کسی امتیاز دینے والے اور فرق کرنے والے تعلق اور اضافت کی ضرورت نہیں ہے۔ اس مرتبے کی اپنی حیثیت بھی امتیاز اور فرق کی نہیں ہے۔ یہ درجہ خالص وجود کا ہے۔ خالص وجود کے علاوہ خالص عدم ہے۔ جب کوئی دوسری شے ہے ہی نہیں، تو امتیاز دینے والے اور فرق پیدا کرنے والے تعلق کی ضرورت بھی نہیں۔ ذات کا یہ لحاظ کہ اس کے ساتھ کوئی دوسری چیز موجود نہیں ہے، اس تعبیر کا منشا ہے۔ اس درجے میں ذات کی تمام نسبتیں، تمام خصوصیتیں اور ہر قسم کی اضافتیں معدوم اور فنا ہیں۔ تمام حقیقتوں کے ظہور کا دار و مدار اس موجود حقیقت پر ہے۔ چنانچہ اس درجے کو جمع الجمع اور حقیقۃ الحقائق بھی کہتے ہیں۔ ذات کے ظہور اور بطون میں یہ درجہ رابطے کی شان رکھتا ہے۔ کیونکہ جیسا کہ بیان ہو چکا ہے،

۲۱۔ رسالہ مراتب الوجود

ذاتِ باری سے جتنے افعال و آثار سرزد ہوتے ہیں، ان میں ذات کی ہستی کا لحاظ ہونا شرط ہے۔ اس کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:[۲۲]

پہلی تجلی ذات کی فقط ذات کے لیے ہے۔ یہ احدیت کی حیثیت ہے جس میں کوئی صفت ہے نہ اسم کیونکہ ذات جو وجود محض ہے، اس کی وحدت (ہر چیز سے) بے نیاز ہے۔ بحیثیت موجود وجود کے علاوہ عدم مطلق ہی ہے۔ عدم مطلق لاشے محض ہے۔ لہٰذا احدیت میں کسی وحدت اور تعلق کی ضرورت نہیں جس کی وجہ سے وہ کسی دوسری شے سے ممتاز ہو کیونکہ اس کے علاوہ کوئی دوسری شے ہے ہی نہیں۔

شیخ نے اک دوسرے مقام پر بھی اسی مرتبے کے سلسلے میں بیان کیا ہے:[۲۳]

وجود کی حقیقت اگر یوں لحاظ کی جائے کہ اس کے ساتھ کوئی شے نہیں، تو لوگ اسے مرتبۂ احدیت کہتے ہیں۔ اس میں ہر قسم کے اسمار و صفات فنا ہو جاتے ہیں۔ اسے جمع الجمع اور حقیقۃ الحقائق بھی کہا جاتا ہے۔

یہ بیان ہو چکا ہے کہ علم کے لیے ذات کو اوصاف اور تعینات سے موصوف اور متعین ہونا چاہیے۔ خود صفت وجود بھی اس وقت تک متعین نہیں ہو سکتی، جب تک وہ خاص خاص اوصاف اور تعینات کے ضمن میں نہ پائی جائے۔ مرتبۂ احدیت ذات کا ایسا لحاظ ہے جس میں وجود کے علاوہ کوئی تعین اور وصف معتبر نہیں ہے۔ لہٰذا یہ لحاظ بھی علم کا معروض اور متعلق نہیں ہو سکتا۔ جیسا کہ لکھتے ہیں:[۲۴]

معلوم ہونا چاہیے کہ حق تعالیٰ پر اس کے مقامِ احدیت میں کوئی اطلاع نہیں پا سکتا۔ ہاں، اس کے مقامِ واحدیت میں اسے اسمار و صفات کے ذریعے سے جانا جا سکتا ہے۔

مرتبۂ وحدت اور تعینِ علمی

موجود ہونے کے بعد ذاتِ باری کا اک دوسرے مرتبے میں تنزل ہوتا ہے۔ یہ مرتبۂ وحدت یا واحدیت ہے۔ وحدت اگرچہ ذاتِ باری کی صفت ہے، تاہم ذاتِ صرف اور وجودِ مطلق کے ساتھ اس صفت کا تعلق نہیں۔ وحدت سے متعلق کے لیے دوسری چیزوں کا تصور ضروری ہے۔ کوئی شے واحد اس وقت ہو سکتی ہے

۲۲۔ کتاب الاجوبہ سوال ۵۸ ۲۳۔ رسالۃ الاحدیۃ

۲۴۔ رسالۃ الاحدیۃ

جب دوسری چیزیں ہوں اور وہ ان سب میں ایک یا ازلی ہو۔ چنانچہ وحدت سے موصوف ہونے کے لیے ایسی چیزوں کا تصور ضروری ہے، جن کے اعتبار سے ذات میں امتیاز اور فرق پیدا ہو۔ امتیاز اور فرق کو جاننے کے لیے علم سے موصوف ہونا ضروری ہے۔ اس طرح ذات کے لیے علمی تعین حاصل ہو جاتا ہے؛ یہ علمی تعین ذات کا ہے، ذات کے لیے ہے اور خود ذات میں ہے۔ ذات کا علم ان تمام صلاحیتوں اور امکانات کے علم کو شامل ہے، جو ذات میں نہیں۔ اس علم سے معلومات اور ذات میں امتیاز اور فرق ہو جاتا ہے۔ یہ امتیاز حقیقی اور عینی نہیں ہے، کیونکہ ان صلاحیتوں اور امکانات کا وجود بعینہٖ ذات کا وجود ہے، بلکہ نسبتی امتیاز ہے جو ذات کے واحد یا ازلی ہونے کے کافی ہے۔ ذاتِ باری کے وجود کا واجب اور ضروری ہونا اور تمام اشیاء کے لیے مبداء اور علت ہونا اس تعین کے تحت ہے۔ فرمایا:[25]

> حق تعالیٰ کا واحد ہونا، مبدأ ہونا، اثر پذیر ہونا، اور ایجادی اور فعلی عقل ہونا، وغیرہ حق تعالیٰ کے تعین پر موقوف ہیں۔ باری تعالیٰ کے تعینات میں سب سے پہلا تعین ذاتی علم کا انتساب ہے، لیکن ذات کا ماسوا سے امتیاز نسبتی ہے حقیقی نہیں۔ حق تعالیٰ کی وحدت اس کے وجود کا واجب ہونا، اس کا مبدأ ہونا اس وقت سمجھے جا سکتے ہیں، جب ذات کے عالم ہونے کا لحاظ ہو خصوصاً یہ لحاظ کہ وہ بذاتہٖ اپنی ذات کا عالم ہے اور اس علم کا ظرف بھی اس کی ذات ہے حق تعالیٰ کا عالم ذات ہونا ایسی نسبت ہے جو ہر شے کے علم کو شامل ہے۔

ممکنات کے اعیانِ ثابتہ کا ظہور اور ذات کے فاعل اور منفعل ہونے کی حیثیت دونوں ذات کے اس تنزل سے تعلق رکھتے ہیں:[26]

> دوسری تجلی (ظہور) وہی ہے جس کے ذریعے سے ممکنات کے اعیانِ ثابتہ کا ظہور ہوتا ہے۔ یہ ذاتِ باری کے شئون (کیفیات) ہیں، جو ذات کے لیے ثابت ہیں اور یہ ذات کے فاعل ہونے اور قابل ہونے کے لحاظ سے پہلا تعین ہے۔
>
> حق تعالیٰ کی ان کے لحاظ سے تجلی، احدیت سے وحدت کی طرف تنزل ہے۔ یہ تنزل اسماء و صفات سے تعلق رکھنے کی وجہ سے ثابت ہوتا ہے۔

۲۵۔ کتاب النصوص، نص اوّل۔

۲۶۔ کتاب الاجوبۃ، سوال ۵۸

مرتبۂ اسمار و صفات یا مقامِ جمع

ہم دیکھ چکے ہیں کہ ذاتِ باری کا علمی تعین اس کے مرتبۂ وجود کے بعد ہے۔ اشیار کا مبدأ اور علت ہونا ذات کے اس لحاظ پر موقوف ہے کیونکہ خلق اور ایجاد کے لیے یہ ضروری ہے کہ جن چیزوں کو خلق یا ایجاد کیا جائے، ان کا علم ہو۔ اس علمی تعین کے بعد ذاتِ باری میں اسمار و صفات کا درجہ ہے اس میں ذات اپنی تمام خصوصیتوں کے ساتھ ہے۔ یہ خصوصیتیں ذات کو اس کے افعال و آثار کی بنیاد پر حاصل ہوتی ہیں۔ ان افعال و آثار کا نام کائنات ہے۔ ذات کی یہ ایسی ہستی ہے جس کے ساتھ تمام چیزیں کلیات اور جزئیات سب موجود ہیں۔ یہ درجہ ذات کا ایسا تنزل ہے جس میں اس کے ساتھ کائنات کا بھی اعتبار ہے۔ اس درجے کو مقامِ جمع سے تعبیر کیا جاتا ہے کیونکہ اس میں ذات کے ساتھ اشیار کلیہ و جزئیہ جمع ہیں۔ اسے مرتبۂ اسمار و صفات اس لیے کہا جاتا ہے کہ اس میں ذات کے ساتھ صفات بھی ہیں:[۲۷]

> اگر (حقیقتِ وجود کا) اشیا کے ساتھ لحاظ کیا جائے، تو اگر اس کے ساتھ ہر قسم کی کلیات و جزئیات معتبر ہیں جو اس کے لیے لازم ہیں، تو اس کا نام اسمار و صفات ہے۔ یہ الوہیت کا درجہ ہے اور مقامِ جمع ہے۔

اللہ

ذاتِ باری میں اس کی الوہیت کا لحاظ کر لینے کے بعد اس کی تعبیر لفظ اللہ سے کی جاتی ہے۔ الوہیت سے ذاتِ باری کا ایسا مرتبہ مراد ہے، جس میں اس کے ساتھ اس کے تمام اسمار و صفات اپنی فعلی اور ظہوری حیثیت میں ماخوذ ہیں، یعنی ذاتِ باری کو ان تمام افعال و آثار کے ساتھ جن پر اس کے اسما و صفات مشتمل ہیں اور ان تمام انفعالات اور تاثرات کے ساتھ جنھیں اس کے اسمار چاہتے ہیں، اللہ کہا جاتا ہے۔ گویا اللہ ذاتِ باری کا جامع اور شامل اسم ہے۔ ملاحظہ ہو:[۲۸]

> تحقیق یہ ہے کہ اللہ ایک کلی مرتبے کی تعبیر ہے جسے الوہیت کہتے ہیں۔ یہ تمام مظہری، امکانی، انفعالی اسمائے الٰہیہ عالیہ کو حاوی ہے۔

ذاتِ باری اپنی ذاتی حیثیت میں واجب ہے، یعنی اس کا موجود نہ ہونا محال اور ناممکن ہے۔ کسی وقت بھی اس کی اپنی حیثیت میں اس پر کسی قسم کا عدم طاری نہیں ہو سکتا۔ وہ الآن کما کان ہے؛ اسی طرح

۲۷۔ رسالۃ الاحدیۃ
۲۸۔ فصوص الحکم، فص الکلمۃ الالیاسیۃ فی الحکمۃ الالیاسیۃ

تھی اور اسی طرح رہیگی، ازلاً ابداً یکساں، بلا تغیر و تبدّل۔ ایجادِ عالم یا ظہور سے پہلے بھی اور بعد بھی۔[29] مگر اس کی ظہوری حیثیت ممکن ہے یعنی ارادے اور مشیئت سے قطع نظر کرکے اس کا ظہور ہو سکتا ہے کہ ہو اور ہو سکتا ہے کہ نہ ہو۔ وجہ یہ ہے کہ ذات کے ظاہر ہونے کا مقام یا مظہر ممکنات ہیں، اور ممکنات کا اپنی حیثیت میں وجود و عدم برابر ہے۔ مظہر کے ممکن ہونے کے لیے لازم ہے کہ اس میں ظاہر ہونے والی چیز ظاہر ہونے کے اعتبار سے ممکن ہو، اور خود ظہور بھی ممکن ہے کیونکہ ظہور و ظاہر دونوں مظہر کے تابع ہیں اس کی وضاحت یوں کرتے ہیں؛[30]

> اور ممکن اس کی (یعنی حق تعالیٰ کی) وجہ سے واجب الوجود ہے کیونکہ وہ حق تعالیٰ کا مظہر ہے اور وہ حق کے توسط سے ظاہر ہے اور ممکنات کے اعیان اس ظاہر کی وجہ سے چھپ گئے ہیں۔ چنانچہ یہ ظہور اور ظاہر امکان سے موصوف ہیں اور یہ مظہر کے اعیان یعنی ممکن کا حکم ہے۔ ممکن کا واجب الوجود میں مندرج ہونا عین کے اعتبار سے اور واجب الوجود کا ممکن میں اندراج حکماً ہے۔

باری تعالیٰ کے اسمار و صفات

باری تعالیٰ کی ذات اپنے تمام اسمار و صفات سے بے نیاز ہے۔ اس کے اسمار و صفات کا تعین اس کی ذات کا تقاضا نہیں ہے، بلکہ ممکنات کے اپنے احکام اور ان کی اپنی مختلف حیثیتیں ذات باری کی صفات کو چاہتی ہیں اور یہی احکام اور حیثیتیں صفاتِ باری کو متعین کرتی ہیں۔ مثلاً ممکنات کا مخلوق ہونا باری تعالیٰ کے خالق ہونے کو اور ان کا پروردہ ہونا اس کی پروردگاری کو چاہتا بلکہ متعین کرتا ہے۔ ممکنات کی یہ مختلف اور غیر محدود حیثیتیں ان کی وہ خاص خاص صورتیں ہیں جو (علمی حیثیت میں) ذات باری میں ثابت ہیں۔ لکھتے ہیں؛[31]

> اللہ کے لیے اسمائے حسنیٰ ثابت ہیں۔ یہ الٰہی حیثیتیں ہیں جنہیں ممکنات کے احکام متعین کرتے ہیں اور چاہتے ہیں۔ احکام ممکنات وہی صورتیں ہیں، جو موجودِ حق میں ظاہر ہیں چنانچہ الٰہی حیثیت ذات، صفات اور افعال سب کا نام ہے۔

اسما و صفات اپنے معانی اور مفاہیم کو واقعی حقائق بنانا چاہتے ہیں اور اپنے آپ کو نفس الامری واقعات کی صورت میں ظاہر کرنا چاہتے ہیں۔ ان اسما و صفات کے معانی کی حقیقتوں اور ان کے ظواہر اور صُوَر کا نام ہی

۲۹۔ فتوحات مکیہ، ۱: ۱۳۲   ۳۰۔ ایضاً، ۲: ۵۹   ۳۱۔ فتوحات مکیہ، ۴: ۱۹۶

عالم ہے۔ ان صفات کی بالفعل اور بالقوہ دونوں حیثیتیں عالم کے بالفعل اور بالقوہ ہونے کی وجہ سے ہیں یعنی عالم کی خاص خاص صلاحیتیں ذات باری میں خاص خاص صفات کی صلاحیتوں کو چاہتی ہیں اور عالم کی خاص خاص حیثیتوں کا موجود ہوجانا خاص خاص صفات کے موجود ہو جانے کو چاہتا ہے۔ فصوص میں لکھتے ہیں[۳۲]:

اسمائے الٰہی عین مسمٰی ہیں۔۔۔۔۔۔ اور وہ اپنی حقیقتوں کو چاہتے ہیں۔ ان اسما کی مطلوبہ حقیقتیں عالم کے سوا کچھ نہیں ہیں۔ الوہیت (معبودیت) مالوہ (عبد) کی طلبگار ہے اور ربوبیت (پرورش) مربوب کی۔ اسما کے اعیان کا ثبوت عالم ہی کے توسط سے ہے۔ موجود کے اعتبار سے بھی اور صلاحیت کے اعتبار سے بھی۔ اور حق تعالیٰ ذات کے اعتبار سے عالموں سے بے نیاز ہے۔۔۔۔۔۔۔ اور حقیقۃً ربوبیت اور اس سے اتصاف ذات کے علاوہ اور کچھ نہیں۔

جب باری تعالیٰ کے اسما و صفات خود اس کی ذات کا مطالبہ نہیں، بلکہ ممکنات اور ان کی خاص خاص صلاحیتیں اور صلاحیتوں کے اپنے خاص مطالبے باری تعالیٰ میں اسما و صفات کے مقتضی ہیں اور ان اسما و صفات کا خارجی ظہور ان ممکنات اور ممکنات کی اپنی مخصوص صلاحیتوں کا ظہور ہے، تو گویا باری تعالیٰ کے اسما و صفات خود ممکنات اور ان کی صلاحیتوں کے خزانے ہیں جن میں اشیا اور ان کے امکانات محفوظ ہیں۔ ان خزانوں کے کھلتے اور ظاہر ہوتے ہی ممکنات اپنی اپنی استعدادوں کے ساتھ ظاہر ہو جاتے ہیں[۳۳]:

اور تمھیں معلوم ہے کہ حق کے لیے اسمائے حسنیٰ اور صفاتِ عالیہ ہیں جو معانی اور تعلقات کے اعتبار سے مختلف ہیں۔ یہ (باری تعالیٰ کے) اپنے ذاتی خزانے ہیں، جن میں اشیا کے امکانات محفوظ ہیں۔

ہم دیکھ چکے ہیں کہ ابن عربی کے نزدیک عینی وجود فقط ذاتِ باری کا ہے، جو کسی کے علم و خیال پر موقوف نہیں ہے۔ اس کے علاوہ ہر شے کا وجود ظلی اور تبعی ہے، چنانچہ خود صفاتِ باری کا بھی اپنا وجود نہیں، ورنہ وجود واحد نہیں رہیگا اور ذاتِ باری بہت سی عینی ہستیوں پر مشتمل ہو جائیگی، ایک ہستی ذات کی اور دوسری ہستیاں صفات کی اور یہ دونوں شیخ کے نظریے کے خلاف ہیں۔ ان کے نزدیک صفاتِ باری عدمی ہیں کیونکہ صفات ان خاص تعلقات کا

۳۲۔ فصوص الحکم، فص کلمۃ قلبیہ فی حکمۃ شعیبیہ

۳۳۔ تذکرۃ الغواص وعقیدۃ اہل الاختصاص، ۲۵-۲۶

نام ہے، جو مخصوص افعال اور آثار کے اعتبار سے باری تعالیٰ میں پیدا ہیں۔ تعلقات اور اضافات کے معنی فقط اتنے ہیں کہ ذات سے مشارٌ الیہ افعال اور آثار کا ظہور ہو رہا ہے۔ اس طرح ذات میں صفات کی مستقل ہستیوں کا اضافہ نہیں ہوتا۔

وجود کے اعتبار سے صفات میں کثرت نہیں ہے۔ ذاتِ باری کا وجود ان کا وجود ہے۔ صفات کی کثرت بلکہ غیر محدودیت محض عقلی ہے۔ عقل خاص آثار و افعال کے اعتبار سے خاص حیثیتوں کا استنباط کرتی ہے اور انھیں الگ الگ صفتیں قرار دیتی ہے۔ مثلاً زید کا انشا پرداز ہونا، شاعر ہونا، خوشخط ہونا، خطیب ہونا اپنے اپنے معانی کے اعتبار سے الگ الگ صفتیں ہیں۔ ایک حیثیت یا ایک معنی بعینہٖ دوسری حیثیت اور دوسرا معنی نہیں۔ خوشخطی، شاعری نہیں، شاعری کو خطابت نہیں کہا جاسکتا؛ اور یہ تینوں انشا پردازی نہیں ہیں۔ لیکن ظاہر ہے کہ زید کی صفات کی یہ کثرت عقلی اور ذہنی ہے؛ خارجی عالم میں صرف زید ہے۔ زید کی ہستی اس کی انشا پردازی، شاعری، خوشخطی، خطابت سب کی ہستی ہے؛ ان کا الگ الگ صفتیں ہونا بلکہ خود ہونا بھی عقل کا استنباط اور استخراج ہے۔ یہ سچ ہے کہ یہ استنباط اور استخراج واقعی ہے مگر اس کے واقعی ہونے کے معنی کیا اس سے کچھ زائد ہیں کہ واقع میں زید کی ہستی اس نوعیت کی ہے کہ اس سے یہ مختلف اور کثیر افعال ظہور پذیر ہوئے ہیں۔ اور ان کا یہ ظہور کسی فرض اور وہم پر موقوف نہیں ہے:[۳۵]

> صاحبِ تحقیق واحد میں کثرت دیکھتا ہے، جیسے کہ یہ جانتا ہے کہ اسماے الٰہیہ گو ان کی حقیقتیں مختلف اور کثیر ہیں ایک ذات ہیں۔ چنانچہ واحد عین میں یہ کثرت عقلی ہے۔ لہٰذا تجلی اور ظہور میں جو کثرت محسوس ہوتی ہے، اس کا ظرف ایک ہی عین اور ذات ہے۔

اعیانِ ثابتہ

شیخ کے نزدیک کائنات کی ہر حقیقت اپنی تمام صلاحیتوں اور استعدادوں کے ساتھ باری تعالیٰ کے علم میں ہے۔ اشیا کی یہ ہستی خارجی و تکوینی نہیں ہے کہ اس پر خارجی آثار مرتب ہوں لیکن اس ہستی میں خارجی ہستی کی طرح واقعیت ہے، یہ خارجی ہستی کے ساتھ ہر طرح اور ہر حیثیت سے مطابق ہے۔ اشیا کی اس ہستی کو شیخ وجود نہیں کہتے بلکہ ثبوت سے تعبیر کرتے ہیں اور خارجی یا تکوینی وجود کے مقابلے میں اسے عدم کہتے ہیں۔ یہ عدم ثابت ہے کیونکہ علمِ باری میں اس کا ثبوت ہے۔ عدمِ محض اور عدمِ مطلق نہیں، جس میں کسی قسم کا ثبوت نہیں۔ یہ حقیقتیں جو

۳۴۔ فتوحاتِ مکیہ، ۱: ۱۸۱-۱۸۲ ۳۵۔ فصوص الحکم، فص کلمۃ قلبیہ فی کلمۃ شعیبیہ

علم باری میں ثابت ہیں مگر خارجی وجود نہیں رکھتیں اعیانِ ثابتہ کہلاتی ہیں۔ شیخ کے نزدیک یہ مرتبہ وجود و عدم کے درمیان کا ایک حلقہ ہے، اور دونوں کے مابین واسطہ۔

شیخ نے ممکنات کی اور بحالتِ عدم ان کے اعیان و حقائق کے ثبوت کی جو تشریح کی ہے اس کا لفظی ترجمہ ذیل میں درج ہے:[۳۶]

> وجود و عدم کا درمیانی مرتبہ جو ممکن ہے اس کی طرف عدم کے انتساب کے باوجود ثبوت کے منسوب کرنے کی وجہ اس کا ذاتی حیثیت میں دو چیزوں سے تقابل ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ عدم مطلق وجودِ مطلق کے لیے آئینہ کی طرح ہے۔ وجود نے اس میں اپنی صورت دیکھی اور یہ صورت ممکن کا عین (ذات) ہے۔ اس وجہ سے بحالتِ عدم ممکن کے لیے عین ثابت ہے۔ اور اس کے لیے شے ہونے کا ثبوت ہے۔ اسی وجہ سے وجودِ مطلق کی صورت میں اس کا خروج (ظہور) ہوا اور یہی وجہ ہے کہ وہ غیر متناہی ہونے کی صفت سے موصوف ہے۔ اور اس سے متعلق کہا گیا ہے کہ وہ متناہی نہیں۔
>
> اور نیز وجودِ مطلق عدمِ مطلق کے لیے آئینہ جیسا ہے۔ عدم مطلق نے (ذات) حق کے آئینے میں اپنے آپ کو دیکھا اور اس کی وہ صورت جسے اس نے اس آئینے میں دیکھا عین ہے، اس عدم کی جس سے یہ ممکن موصوف ہے۔ اور جس طرح عدمِ مطلق غیر متناہی ہے، یہ بھی غیر متناہی ہے۔ لہٰذا معدوم ہونا ممکن کی صفت ہے۔ ممکن کی مثال اس صورت کی سی ہے جو ناظر اور آئینے کے درمیان ظاہر ہوتی ہے کہ نہ تو وہ ناظر کی عین ہے، نہ غیر؛ لہٰذا ممکن اپنی ثبوتی حیثیت میں نہ تو ذاتِ حق کا عین ہے اور نہ غیر اور اپنی عدمی حیثیت میں نہ عین محال ہے نہ غیر۔ گویا ایک اضافی امر ہے۔ چنانچہ ہماری تقریر کی بنا پر ممکنات حق کی تجلی سے اعیانِ ثابتہ ہیں اور تجلی عدم سے معدوم۔

غالباً اس توجیہ سے شیخ کا مطلب یہ ہے کہ چونکہ وجودِ مطلق اور عدمِ مطلق ایسے متقابل ہیں کہ جن سے کوئی شے باہر نہیں ہے اس لیے ہر ایک کے علمی تعین اور امتیاز میں یہ تقابل اور آمنا سامنا ملحوظ ہے خصوصاً حضرتِ الٰہی میں کہ جہاں علم شامل اور محیطِ کل ہے۔ چنانچہ عدم کے مقابلے یا آئینے میں وجودِ مطلق کا اپنے آپ کو جاننا اپنی تمام غیر متناہی صلاحیتوں اور بے شمار امکانات ہی کا جاننا ہے (کیونکہ مقامِ علم میں ذات سوائے صلاحیتوں اور امکانات کے ہے ہی کیا) اور ذات کی یہ معلوم صورت یا صلاحیتیں بعینہٖ ممکن کا عینی ثبوت ہے اور

۳۶۔ فتوحاتِ مکیہ، ۳: ۴۸۔

باوجود اس کے کہ یہ ممکن معدوم ہے، پھر بھی اس کی ایک طرح کی ہستی ہے۔ جو وجودِ مطلق یا وجودِ حق کی صورت میں جلوہ گر ہے۔

وجودِ مطلق کے مقابلے یا آئینے میں عدمِ مطلق کی صورت جاننے اور دیکھنے کے معنی اسی عدم کو جاننا اور دیکھنا ہے جو ممکن کی صفت ہے۔ یہ غیر متناہی ممکنات ہی تو ہیں، جو معدوم ہیں یا ان کی ذات اور حقیقت اپنی حیثیت میں کوئی ہستی نہیں رکھتی۔ خلاصہ یہ کہ امکانات اور صلاحیتیں نہ تو عین وجود ہیں، نہ عینِ عدم یا محال۔ اسی طرح نہ وجود سے مغائر ہیں نہ عدم اور محال سے۔ بلکہ اضافتی اور نسبتی امور ہیں۔ جن کا دونوں سے تعلق ہے۔ باری تعالیٰ جو وجودِ مطلق ہے، اس کی صلاحیتیں ہونے کے اعتبار سے ان میں ثبوت ہے اور چونکہ یہ محض صلاحیتیں ہیں، خود کوئی حقیقت نہیں، اس لیے اپنی ذاتی حقیقت کے اعتبار سے محال اور معدوم ہیں۔ اشیا کا یہ ثبوت باری تعالیٰ کے دوسرے تنزل یعنی علمی تعین سے متعلق ہے۔ بلکہ یہی اس کا علمی تعین ہے۔ فرمایا:[27]

عین ثابت (باری تعالیٰ کے) علمی مرتبے میں شے کی حقیقت ہے۔ یہ موجود نہیں ہے، بلکہ معدوم ہے جس کا علمِ باری میں ثبوت ہے۔ یہ وجودِ حق کا دوسرا مرتبہ ہے۔

یہ ثبوت ازلی ہے جس کی کوئی ابتدا نہیں کیونکہ باری تعالیٰ کا خود وجود ہی اس کا علمی تعین ہے اور یہ علمی تعین ان اعیان کا ثبوت ہے۔ یہ حقیقتیں اگرچہ ممتاز ہیں مگر ان میں ترتیب یا تقدم و تاخر نہیں ہے۔ تقدم و تاخر یا ترتیب وجود کے لوازم ہیں، اس لیے کہ ترتیب کا تقاضا ہے متناہی ہونا اور متناہی ہونا خصوصیت ہے موجود چیزوں کی، لیکن مرتبۂ ثبوت کا تعلق علمِ باری سے ہے، جو ازلی ہے اور اس کے اعتبار سے اشیا غیر متناہی ہیں۔ لکھتے ہیں:[28]

چنانچہ وجود میں ان کی آمد ترتیب وار ہوئی ہے، بخلاف ثبوتی حیثیت کے کہ (ثبوتی مرتبے میں) ان میں کوئی ترتیب نہیں۔ ان کا ثبوت ازلی ہے اور ازل میں ترتیب ہوا نہیں کرتی۔

عہدِ حاضر کے مشہور فلسفی پروفیسر وائٹ ہیڈ کے مظاہرِ ازلیہ اور شیخ کے اعیانِ ثابتہ میں بس اتنا فرق ہے کہ شیخ کے اعیان کی خارجی واقعیت ضروری ہے اور وائٹ ہیڈ کے مظاہر محض امکانات اور صلاحیت ہی صلاحیت ہیں، نہ واقعیت ضروری، نہ غیر واقعیت۔ واقعیت اور غیر واقعیت کا دارومدار ظاہر ہونے اور نہ ہونے پر ہے یعنی جو ظاہر ہو گئے، واقعی؛ اور جو ظاہر نہ ہوئے، غیر واقعی۔ شیخ کے نزدیک ایسے امکانات کا کوئی ثبوت نہیں ہے، جن میں وجود کا کوئی اعتبار نہ ہو۔ جو حقیقتیں علمِ باری میں خارجی وجود رکھتی ہیں یا ان کی جانب وجود کو ترجیح ہے،

۲۷۔ کتاب الاجوبہ۔ سوال ۶۲ ۲۸۔ فتوحات مکیہ۔ ۳: ۲۸۰

واجب الوجود ہیں۔ اور جن کا علم باری میں خارجی وجود نہیں یا ان کی عدمی جانب کو ترجیح ہے ممتنع الوجود ہیں، اور ممتنعات کے اعیان کا کوئی ثبوت نہیں ہے۔ فرمایا:[۳۹]

جس ممکن کی ایجاد سے علمِ الٰہی متعلق نہیں، وہ نہیں پایا جاسکتا۔ وہ وجود کے اعتبار سے محال ہے...... جس کی ایجاد سے علمِ الٰہی کا تعلق ہے اس کا پایا جانا ضروری ہے۔ ایسا ممکن وجود کے اعتبار سے واجب اور ضروری ہے...... ممکن کے لیے اس کی ذات کے اعتبار سے کوئی ایسا مرتبہ نہیں، جو ان دونوں مقاموں سے خارج ہو، لہٰذا امکان کا کوئی ثبوت نہیں: یا محال ہے یا واجب۔

اعیانِ ثابتہ یا اشیا کی ان علمی حقیقتوں میں تقدم اور تاخر نہیں۔ تقدم و تاخر صرف خارجی وجود میں ہے اور وہ ان کی اپنی صلاحیتوں اور استعدادوں پر موقوف ہے۔[۴۰] اعیان اپنے اس درجے میں عقل، سماع، اور علم سے بہرہ ور ہیں؛ اور اسی لیے باری تعالیٰ کے تکوینی امر "کن" کے مخاطب۔ ان کی یہ عقل، سماعت اور علم بالکل الگ ہے جس سے یہ اعیان اپنے خارجی وجود میں موصوف ہیں کیونکہ ان کی ان دونوں حیثیتوں میں عظیم اختلاف ہے؛ یہ عدمی حالت ہے اور دوسری وجودی۔ ایک پر خارجی آثار مرتب ہیں اور دوسری ان آثار و احکام سے بری![۴۱]

خطاب (کُن، یعنی موجود ہو جاؤ) صحیح نہیں ہے، مگر ایسے اعیان پر جو ثابت معدوم ہوں، عاقل ہوں، سمیع ہوں؛ جو سنیں اس کا علم ہو۔ یہ سماعت وجودی سماعت نہیں، نہ وجودی عقل ہے اور نہ وجودی علم۔

ثبوتی حالت میں اعیان کمیت یا مقدار نہیں رکھتیں کیونکہ کمیت یا مقدار کے لیے محصور ہونا بھی ضروری ہے، اور متناہی ہونا بھی اور اعیان غیر متناہی بھی ہیں اور غیر محصور بھی۔ کہا ہے:[۴۲]

غیب میں اشیا کی کوئی کمیت نہیں۔ اس لیے کہ کمیت حصر چاہتی ہے۔ یہ کہا جاتا ہے کہ اتنی اور اتنی اور ان اشیا سے متعلق غیب میں یہ کہنا صحیح نہیں کیونکہ غیر متناہی ہیں۔

اعیانِ ثابتہ کی تفاصیل اور ان کے وہ امتیازات جو خاص خاص استعدادوں اور استحقاقوں کے اعتبار سے انھیں حاصل ہیں، باری تعالیٰ کے علم میں ہیں۔ اگر علمِ باری میں یہ امتیازات اور تفاصیل نہ ہوتیں تو پھر

۳۹۔ فتوحاتِ مکیہ، ۲: ۱۱۶   ۴۰۔ ایضاً، ۴: ۴۲۵   ۴۱۔ ایضاً، ۲: ۵۵   ۴۲۔ ایضاً، ۳: ۱۱

ہست ہونے کے بعد انھیں نہ کوئی امتیاز حاصل ہوتا، نہ کسی قسم کی تفصیل۔ ان کا خارجی وجود بھی مبہم اور مجمل ہوتا کیونکہ باری تعالیٰ کا علم واقع اور وجودِ خارجی کے ساتھ بالکل مطابق ہے۔[۴۲] لیکن جہاں تک ان کا اپنا اور دوسروں کا تعلق ہے ان میں امتیاز اور تفصیل نہیں، خود ان کا اپنے آپ کو ممتاز اور منفصل محسوس کرنا یا دوسروں کا انھیں ممتاز اور منفصل محسوس کرنا ان کے موجود ہونے پر موقوف ہے اور اس حالت میں وہ وجود سے متصف نہیں:[۴۳]

> اشیا بحالت عدم حق تعالیٰ کے سامنے حاضر ہیں۔ اپنے اعیان کی وجہ سے وہ اس کے لیے الگ الگ ممتاز ہیں۔ اس کے لیے ان میں کوئی اجمال نہیں۔ ان کے بعض اشیا کے خزانے جو اشیا کے ظروف ہیں، جن میں وہ محفوظ ہیں، اشیا کے امکانات ہی ہیں اور کچھ نہیں ہے کیونکہ اعیان کے اعتبار سے ان کا وجود نہیں ہے بلکہ ثبوت ہے۔ انھوں نے حق سے جو حاصل کیا ہے وہ عینی وجود ہے چنانچہ عینی وجود کی وجہ سے ناظرین کے لیے اور خود اپنے لیے ان میں تفصیل آگئی اور اللہ کے لیے ثبوتی تفصیل کی حیثیت میں وہ منفصل ہی رہے ہیں۔

اعیانِ ثابتہ کی یا استعدادیں اور استحقاق اعیان کے اپنے استحقاق اور صلاحیتیں ہیں۔ اس لیے ان کی نوعیتیں اور حیثیتیں ان کی ذات ہی کے تقاضے ہیں۔ اور اس لیے ان کے وہ تمام احکام جو مخصوص نوعیتوں اور حیثیتوں سے متعلق ہیں ان کی وجہ اور علت ان کی اپنی ذاتیں ہیں۔ وجودِ باری کو جو ان میں ظاہر ہے، ان اختلافات میں کوئی دخل نہیں ہے۔ اعیان کا ظہور اپنی ان ہی استعدادوں اور استحقاقوں کے ساتھ ہوتا ہے۔ لکھتے ہیں:[۴۵]

> اعیان ممکنات کا ذاتی اختلاف ان کے مرتبۂ ثبوت سے متعلق ہے۔ ان میں جو (صورت) ظاہر ہے، اس میں ان اعیان کو دخل ہے۔

باری تعالیٰ کے ان تعلقات یا اعیان کی حیثیتیں کلی بھی ہیں اور جزئی بھی۔ کلی اور تفصیلی تعلقات ماہیتیں ہیں اور ان کلی اور تفصیلی تعلقات کے جزئی تعینات اور امتیازات اشیا یا افراد۔ یہ تعلقات اگرچہ ازلی اور ابدی حقیقتیں ہیں، جو ذاتِ باری کے ساتھ ساتھ ہیں۔ علمی ثبوت کے اعتبار سے ان میں کسی قسم کا تقدم اور تاخر نہیں کہ بعض کا ثبوت پہلے ہو اور بعض کا بعد، بلکہ ثبوت سب کا ایک ساتھ ہے لیکن پھر بھی ان میں باہم نسبتیں ہیں۔ بعض مرتبے اور درجے کے اعتبار سے مقدم ہیں اور بعض موخر یعنی تعقل اور علم کے اعتبار سے بعض موقوف ہیں اور بعض موقوف علیہ۔

۴۲۔ فتوحات مکیہ، ۲، ۱۵۱ ۱۶۰ ؛ ۴۳۔ ایضاً، ۳: ۱۹۳ ؛ ۴۵۔ ایضاً، ۲: ۱۹۳

بعض کا جاننا بعض کے جاننے پر مرتبۃً مقدم ہے اور بعض کا موخر؛ اور نسبتی تقدم و تاخر خود ان کی ذات کا تقاضا ہے۔ لکھتے ہیں:[۴۶]

اشیا اس کے کلی اور تفصیلی تعقلات کے تعینات ہیں اور ماہیتیں ان ہی تعقلات کا نام ہے۔
یہ ایسے تعقلات ہیں کہ ان کا تعقل کے لحاظ سے ایک دوسرے سے تعلق ہے۔ یہ مطلب نہیں کہ
حق تعالیٰ کے تعقل میں یہ پیدا ہوا ہے۔ وہ ایسی چیزوں سے بلند ہے جو اس کے لائق نہیں بلکہ مطلب
یہ ہے کہ بعض کا تعقل بعض سے مرتبۃً موخر ہے گو سب یکساں ازلی ابدی تعقل ہیں جو علم باری میں معلوم
اور متعقل اور ان کا تعقل ان کی حقیقتوں کے تقاضوں کے ساتھ ہے

شیخ کے نزدیک حقائق یا اعیان کے ثبوت کا تعلق جواہر سے ہے۔ ان کے نزدیک اعراض کا اپنا عینی ثبوت نہیں؛ نہ ان کی اپنی ذاتی حقیقتیں ہیں۔ جواہر ہی کی خاص خاص نسبتوں اور حیثیتوں کا نام عرض ہے اور اعراض کا ظہور اور وجود جواہر کے وجود اور ظہور کا تابع ہے۔ اس سلسلہ میں لکھا ہے:[۴۷]

یہ (اعراض) سب نسبتیں ہیں ان کے اعیان نہیں۔ حق تعالیٰ کے لیے ان کے احکام کا ظہور جواہر
کے ظہور سے وابستہ ہے۔ جب وہ ان کے اپنے خزائنِ غیب سے ظاہر کرے۔ جواہر کے اعیان
ظاہر ہوتے ہیں تو یہ نسبتیں ان کی تابع ہوتی ہیں۔

شیخ کے نزدیک بقا کے لیے عینی ثبوت ضروری ہے۔ اور چونکہ اعراض کا عینی ثبوت نہیں لہٰذا ان کی بقا بھی نہیں۔ یہ وہی متکلمین کا عام مسلک ہے کہ ایک عرض کسی دوسرے عرض میں نہیں پایا جاسکتا۔ عرض کے قیام کے لیے جوہر کی ضرورت ہے۔ اور بقا خود ایک عرض ہے اس لیے وہ خود اعراض کے ساتھ قائم نہیں ہوسکتی۔ اپنے اس خیال کی بنا پر انھیں کو ماننا پڑا کہ اعراض میں بقا نہیں ہے۔ لیکن ظاہر ہے کہ اعراض کی بقا سے انکار روزمرہ کے مشاہدے کا انکار ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ ایک جسم پر سیاہی یا سفیدی برابر قائم رہتی ہے۔ یہی حال بہت سے اعراض کا ہے چنانچہ اس مشاہدے کی توجیہ کے لیے انھیں اعراض میں تجددِ امثال کو ماننا پڑا۔[۴۸] یعنی جو اعراض بظاہر باقی اور قائم نظر آتے ہیں، واقع میں قائم اور باقی نہیں، بلکہ ہر آن فنا ہوتے رہتے ہیں اور فوراً ہی ان جیسے دوسرے اعراض پیدا ہوجاتے ہیں، یہاں تک کہ عرض کی یہ خاص نوع اس جسم سے ختم ہوجائے۔

۴۶۔ کتاب الفصوص، فص اول ۴۷۔ فتوحات مکیہ، ۲: ۱۱
۴۸۔ ایضاً، ۲: ۴۴۸-۴۴۹

قضا و قدر

شیخ کے نزدیک قضا و قدر کا تعلق اعیانِ ثابتہ یا اشیا کی ان قبل از وجود حقیقتوں کے ساتھ ہے، جو باری تعالیٰ کے علم میں ثابت ہیں۔ یہ بیان کیا جا چکا ہے کہ حقائقِ امکانیہ خاص خاص صلاحیتوں اور استعدادوں پر مشتمل ہیں۔ یہ صلاحیتیں اور استعدادیں ان کی اپنی ذاتی ہیں، کسی دوسرے کی عطا کی ہوئی اور مقرر کی ہوئی نہیں ہیں کہ ان کی ذمہ داری کسی دوسرے پر ہو۔ ان حقائق کو باری تعالیٰ کا جاننا ان کی ان صلاحیتوں اور استعدادوں کو بھی جاننا ہے۔ قدر اور سبق کتاب (نوشتۂ تقدیر) سے مراد اشیا کا یہی ازلی علم ہے جو ان کے وجود سے مقدم ہے۔ یہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے کہ شیخ کے نزدیک معلوم اصل ہے اور علم اس پر مرتب۔ چونکہ اشیا اپنی ذات کے اعتبار سے خاص خاص احوال و لوازم اور خاص خاص آثار و افعال کو چاہتی ہیں اس لیے انھیں اصلی حیثیت میں جاننے کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ ان کے تمام واقعی اور ذاتی اوصاف و لوازم اور آثار و افعال کا بھی علم ہو، ورنہ علم حقیقی اور کامل نہیں ہو سکتا۔ ہاں اگر علم اصل ہوتا اور معلومات یا اشیا اس پر مرتب ہوتیں، تو اشیا کے احوال و اوصاف وغیرہ کے ثبوت میں خود اشیا کا کوئی دخل نہ ہوتا۔ یہ صحیح ہے کہ باری تعالیٰ کا علم اور معلومات یا اشیا باہم مطابق ہیں۔ یہ نہیں ہو سکتا کہ اشیا کا علم ایک طرح ہو اور وجود دوسری طرح ہو جائے۔ ورنہ باری تعالیٰ کا علم صحیح اور واقعی نہیں رہ سکیگا۔ بہر حال باری تعالیٰ ایک خاص شے کو اس کی خاص خاص حیثیتوں کے ساتھ اس لیے جانتا ہے کہ وہ شے ان خاص حیثیتوں کی حامل ہے اگر وہ شے ان حیثیتوں کی حامل نہ ہوتی، تو علمِ باری بھی ان حیثیتوں پر مشتمل نہ ہوتا۔ اشیا کی ایجاد ان ہی اوصاف و لوازم وغیرہ کے ساتھ ہوتی ہے جن کے ساتھ وہ علمِ باری میں موصوف ہیں اور جن کو مستلزم ہیں:[۴۹]

> اللہ تعالیٰ نے وہی لکھا ہے جس کا اسے علم ہے اور اس کا علم ان ہی احوال کے ساتھ ہے جن پر معلومات کی صورتیں اپنی ذات کے اعتبار سے مشتمل ہیں بعض متغیر ہیں اور بعض غیر متغیر۔ وہ بحالتِ عدم ان کے مختلف غیر متناہی تغیرات کے ساتھ انھیں جانتا ہے لہٰذا وہ اسی حیثیت میں انھیں موجود کرتا ہے جس حیثیت میں وہ ذاتی طور پر ہیں۔

اشیا کی بے کم و کاست واقعی خصوصیات کو اشیا کے لیے اپنے علم میں مقرر کر دینا اشیا کی تقدیر ہے۔ تقدیر کے مطابق اشیا پر احکام کو نافذ کرنا قضا ہے۔ فصوص میں فرمایا:[۵۰]

> قضا اشیا کے متعلق اللہ کا حکم ہے اور اشیا کے متعلق اللہ کا حکم اشیا اور ان میں جو چیزیں ہیں ان

۴۹۔ فتوحات مکیہ، ۴: ۱۶   ۵۰۔ فصوص الحکم، فص الحکمۃ القدریۃ فی الکلمۃ العزیزیۃ۔

کے علم کے مطابق ہوتا ہے۔ اشیا کے متعلق اللہ کا علم وہی ہے جس پر اشیا ذاتی حیثیت میں مشتمل ہیں۔
اشیا کے ذاتی احوال کو بلا کسی اضافے کے ان کے لیے مقرر کر دیتا اور ہے؛ چنانچہ اشیا پر قضا کے فیصلے
کی علت خود اشیا ہیں۔

اگرچہ ہر چیز باری تعالیٰ کی مشیئت اور اس کے ارادے سے ہوتی ہے، یہ نہیں ہو سکتا کہ جس چیز کا ارادہ یا مشیئت نہ ہو وہ ہو جائے اور جس چیز کا ارادہ یا مشیئت ہو، وہ نہ ہو لیکن شیخ کے نزدیک باری تعالیٰ کا ارادہ اور مشیئت اس کے علم کے تابع ہیں یعنی باری تعالیٰ کا ارادہ اور مشیئت ان اشیا سے یا ان کے ان اوصاف و لوازم ہی سے متعلق ہوتے ہیں، جو اس کے علم میں ہیں۔ مگر باری تعالیٰ کا علم اشیا کے بارے میں خود اصلی نہیں ہے بلکہ وہ اشیا اور ان کی ذاتی خصوصیات کا تابع ہے۔ تو گویا باری تعالیٰ کی قضا، قدر، علم اور ارادہ سب کے سب خود اشیا کی ذاتی صلاحیتوں اور استعدادوں سے متعلق ہیں۔ اسی لیے توضیح کرتے ہیں:[51]

> چنانچہ جو وہ چاہتا ہے قدر کے مطابق نازل کرتا ہے اور وہی چاہتا ہے جو اس کے علم میں ہے اور اس کے مطابق فیصلہ کر دیا ہے جیسا کہ ہم کہہ چکے ہیں اس کا علم وہی ہے، جو بحیثیت ذات معلوم کا عطا کیا ہوا ہے، لہٰذا حقیقۃً توقیت اور تعیین معلوم کی وجہ سے ہے اور قضا، علم، ارادہ اور مشیئت قدر کے تابع ہیں۔ قدر کا راز معلوم سے وابستہ ہے۔

خلق و تکوین

باری تعالیٰ کی صفتوں میں خلق و تکوین ایسی صفت ہے جس پر عالم کی ہستی موقوف ہے۔ لیکن یہ صفت اشیا کا اپنا اقتضا ہے۔ اعیان کی اپنی فطرت خلق و تکوین یا ایجاد چاہتی ہے۔[52] پھر لکھتے ہیں کہ چونکہ اس صفت کا اثر اور عمل ہست کرنا اور موجود بنانا ہے لہٰذا عدم (عدمِ مطلق ہو خواہ عدمِ ثابت) کون اور مخلوق نہیں ہے کیونکہ عدم ہستی اور وجود کی ضد ہے۔[53]

> اور کن (ہو جا) وجودی حرف (جس کا اقتضا وجود ہے) ہے۔ لہٰذا اس سے وجود ہی ہو سکتا ہے اس سے عدم نہیں ہوتا اس لیے کہ عدم کائن نہیں ہے اور کون کے معنیٰ وجود ہی ہیں۔

اشیائے عالم کا خاکہ اور ان کی مثالیں اپنی تمام صلاحیتوں اور قابلیتوں کے ساتھ علمِ باری میں ازلاً اور ابداً ثابت ہیں۔ لہٰذا خلق و تکوین کا تعلق عالم کے خاکے اور اس کی مثال سے نہیں ہے جیسے موجود اور ہست بنا یا جائے۔[54] بلکہ اشیا کے

۵۱۔ فصوص الحکم۔ فص الحکمۃ القدریۃ فی الکلمۃ العزیزیۃ۔ ۵۲۔ فتوحات مکیہ، ۱: ۱۸۱
۵۳۔ ایضاً، ۲: ۲۷۹۔ ۲۸۰ ۵۴۔ ایضاً، ۱: ۱۰۰، ۱۳۲

خارجی وجود سے ہے۔ چنانچہ خلق و تکوین کے معنی یہ ہیں کہ عالم کو جو ذات باری میں مخفی ہے ظاہر کر دیا جائے۔ دوسرے لفظوں میں خلق کے معنی ہیں اشیا کو ان کی ثبوتی حیثیت سے وجودی صورت میں لے آنا۔

> چنانچہ جب (عالم) ظاہر ہوا...... اور یہ حقیقۃً ظہور کا درجہ ہے (یعنی) خود اپنے آپ کے لیے۔ اگرچہ حالتِ ثبوت میں اپنی حقیقت اور ذات کی بنا پر ظاہر اور دوسروں سے ممتاز ہے مگر اپنے رب کے لیے، نہ اپنے لیے۔ اپنے لیے ظہور اس وقت ہوا جب امر الٰہی کا اس سے تعلق ہوا...... چنانچہ اپنے لیے بھی اس کا ظہور حاصل ہو گیا اور اپنے آپ کو جان لیا اور اپنے عین کا مشاہدہ کر لیا چنانچہ وہ ثبوتی حیثیت سے وجودی حیثیت میں تبدیل ہو گیا۔[۵۵]

اشیا کا ثبوت سے وجود کی طرف یا کسی ایک وجودی صورت سے دوسری وجودی صورت کی طرف انتقال اور استحالے کا نام ایجاد و تکوین ہے۔ ان انتقالات اور استحالات کی وجہ اشیا کی حرکت ہے۔ اشیا میں یہ حرکت محبت کی بنا پر وجود میں آتی ہے۔ محبت کی خاصیت ہے کہ محب میں جذبۂ شوق کو ابھارے۔ یہی شوق حرکت ہے۔ حق تعالیٰ نے ظاہر ہونے کو پسند کیا اور ظہور کا میلان ہوا۔ اس میلان کی وجہ سے کائنات اپنے ضروری مراتب کے ساتھ ظاہر ہو گئی۔[۵۶] خلق و تکوین اس معنی میں اختیاری ہیں کہ ممکنات میں ذاتی طور پر نہ وجود کو ترجیح ہے، نہ عدم کو۔ باری تعالیٰ نے انھیں موجود بنانا چاہا، وجود کو قبول کرنے کی ان میں صلاحیت تھی۔ انھوں نے وجود کو قبول کر لیا۔[۵۷] جہاں تک باری تعالیٰ کا تعلق ہے، ظہور اور خواہشِ ظہور اس کی ذات کا تقاضا ہے۔ ذاتِ باری کا ظہور ان صلاحیتوں اور امکانات کے ساتھ ہوتا ہے جو ذاتِ باری میں مضمر ہیں۔ یہ صلاحیتیں اور امکانات خود ظہور چاہتے ہیں۔ اور ان کی یہ خواہش علمِ باری میں ثابت ہے۔ باری تعالیٰ کے ارادے اور مشیئت کا تعلق ان امکانات اور صلاحیتوں سے اپنے علم کے موافق ہوتا ہے اور اس کا یہ علم موافق ہے، اشیا کی اپنی خاص خاص نوعیتوں سے۔ بغرض یہ کہ خلق و تکوین ارادے اور مشیئت کے تحت ہے لیکن یہ مشیئت و ارادہ جس طرح ہوا اس کے خلاف نہیں ہو سکتا تھا۔ چیزوں کو اسی طرح ہونا چاہیے تھا جیسی وہ ہیں۔ ذاتِ باری کے لیے اختیار کا ثبوت ممکنات کی حدوں تک ہے۔ خود ذاتِ باری کے اپنے احوال کے بارے میں اختیارات کا ثبوت نہیں۔

> حق تعالیٰ کے اختیار سے موصوف ہونے میں اس کی (یعنی اختیار کی) حق تعالیٰ سے نسبت ممکن کے احوال کے اعتبار سے ہے، نہ کہ حق تعالیٰ کے احوال کے اعتبار سے۔[۵۸]

۵۵۔ فتوحاتِ مکیہ، ۳: ۲۵۴ ۵۶۔ ایضاً، ۲: ۳۱۰ ۵۷۔ ایضاً، ۲: ۶۴ ۵۸۔ ایضاً، ۱: ۱۸۱

یہ گذر چکا ہے کہ ذات کے آثار و افعال سے ذات میں کسی نئے وجود کا اضافہ نہیں ہوتا چونکہ خلق و تکوین بھی ذات کا اثر اور فعل ہے اس لیے اس سے ذات میں کسی نئی ہستی کا اضافہ نہیں ہوتا، بلکہ باری تعالیٰ کی ہستی ہی ایسی ہے کہ اس سے کائنات کا ظہور ہوا اور وہ خود بخود خالق اور مکوّن ہو جائے۔ اس کو کسی عمل اور فعل کی ضرورت نہیں ہے۔ باری تعالیٰ کی یہی خاص نوعیت کہ اس سے خود بخود بغیر کسی عمل و فعل کے ممکنات ظاہر ہوتے ہیں، گویا اس کا فعل و عمل ہے جسے "شان" کہا جاتا ہے "کل یوم ھو فی شان" میں اس کی اسی حیثیت کی طرف اشارہ ہے:[۵۹]

اور وہ (یعنی شان) بجز فعل کے اور کچھ نہیں اور فعل وہ ہے جس کو وہ صغیر ترین دنوں میں سے ہر دن ایجاد کرتا ہے۔ صغیر ترین دن سے مراد زمانِ فرد ہے جو ناقابلِ تقسیم ہے۔ فعل اور عمل تو (حقیقۃً) جب ہوتا ہے جب فاعل خود ذات کے اعتبار سے فعل نہ کرے یعنی اشیا اس کی ذات کی وجہ سے اثر قبول نہ کریں۔ ورنہ ایک خاص ہیئت اور حالت جو ایجاد کرتے وقت اس میں ہوتی ہے، ضروری ہے اور یہ ہیئت ہی عین فعل ہے۔

خلق و تکوین ذاتِ باری سے خاص نہیں ہے، بلکہ دوسروں کے لیے بھی ثابت ہے۔ "فتبارک اللہ احسن الخالقین" سے امکان نہیں، بلکہ دوسرے خالقوں کا وجود بھی ثابت ہوتا ہے۔ مگر اتنے فرق کے ساتھ کہ اللہ تعالیٰ ان خالقوں میں سب سے اچھا ہے۔ شیخ کے نزدیک دوسرے اس معنی میں خالق ہیں کہ وہ ذریعہ اور واسطہ ہیں: انھیں خالق کہنا ایسا ہی ہے جیسا کاریگر کے آلات کو صانع کہا جائے، محض اس وجہ سے کہ وہ اس کے عمل کا ذریعہ اور واسطہ ہیں اور کاریگر کے بغیر بالکل ناکارہ۔ باری تعالیٰ کے مقابلے میں دوسرے خالقوں کی یہی حیثیت ہے۔[۶۰]

تجلی شہودی یا عماء اور نفسِ رحمٰن

پہلے بیان کیا جا چکا ہے کہ اپنے آپ کو ظاہر کرنا باری تعالیٰ کی ذات کا تقاضا ہے۔ ذات کا ظہور اسما و صفات کی صورتوں کا ظاہر ہو جانا ہے اور اسما و صفات کی صورتوں کا ظہور بعینہٖ عالم کا ظہور ہے۔ ذاتِ باری کے اس تقاضے کی وجہ محبت ہے۔ باری تعالیٰ کو اپنے ظہور سے محبت ہے۔ حدیثِ قدسی "کنت کنزاً لم اعرف فاحببت ان اعرف"[۶۱] اسی کی طرف اشارہ ہے۔ محبت کی خاصیت ہے کہ محب میں حرکت پیدا کرے۔ یہ شوقی حرکت جو محبت سے پیدا ہوتی ہے، تنفس ہے تنفس سے باری تعالیٰ کی ایک خاص حیثیت کا

۵۹۔ فتوحاتِ مکیہ، ۴: ۴۲۵
۶۰۔ الکبریت الاحمر، ۴۶۳: ۲۶۰

ظہور ہوا۔ اس حیثیت کو عمار کہا جاتا ہے۔[۹۱]

اس عمار کی پیدائش رحمٰن کے نفس (سانس) سے اس کے الٰہ (معبود) ہونے کی حیثیت سے ہے نہ کہ صرف رحمٰن ہونے کی حیثیت سے۔

عمار اصل میں رقیق بادل کو کہتے ہیں، جو لطیف بخارات سے بنتا ہے۔ بخارات عناصر کے انفاس ہیں۔ اس وجہ سے باری تعالیٰ کے تنفس سے جس چیز کا ظہور ہوا، اسے بھی عمار کہا جاتا ہے۔ عمار اور نفسِ رحمٰن ایک ہی شے ہے۔[۹۲]

اس کی (یعنی نفس کی) حقیقت محبت کا حکم واثر ہے۔ محب میں محبت کا اثر حرکت ہے۔ نفس ایک شوقی حرکت ہے۔ جس کی وجہ معشوق ہوتا ہے۔ اور اس تنفس سے محب کو لذت حاصل ہوتی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے: "میں غیر معروف خزانہ تھا، مجھے اپنا پہچانا جانا محبوب معلوم ہوا"۔ اسی محبت سے تنفس کا وقوع ہوا تنفس کے ظہور کے ساتھ ہی عمار کا وجود ہوگیا۔ شارحؒ نے اس وجہ سے اس پر لفظ عمار کا اطلاق کیا ہے کیونکہ عمار جو بادل ہے بخارات سے پیدا ہوتا ہے۔ بخارات عناصر کے انفاس یا سانسیں ہیں۔ اس لیے کہ اس میں حرارت کا اثر ہے یہی وجہ ہے کہ اس کا نام عمار رکھا۔

موجودات میں عمار سب سے پہلا ظرف ہے۔ وہ مکانی چیزیں جو اپنے موجود ہونے کے لیے مکان اور ظرف کی محتاج ہیں ان کے مکان اور ظرف کا تعین اس عمار سے ہوتا ہے۔ اور جو چیزیں مکانی نہیں ہیں، ان کے لیے مرتبے اور درجے کا تعین اس ظرف کی وجہ سے ہوتا ہے:[۹۳]

اور عمار پہلا این (ظرف) ہے اس سے (مکانی اشیا کے لیے) مکانی ظروف کا اور جو چیزیں مکان کے قابل نہیں بلکہ درجے اور مرتبے کو قبول کرتی ہیں ان کے لیے مراتب کا ظہور ہوا۔

عالم کی صورتوں کا ظہور اس ظرف میں ہوتا ہے اس کے ظرف ہونے کی حیثیت کا استنباط اور استخراج واقع میں اس حالت میں ہو سکتا ہے کہ اشیاء کی صورتیں اس میں ظاہر ہو جائیں، ورنہ عالم سے علیحدہ ہو کر یہ ایک بسیط خلا ہے۔ عالم اپنے درجات کے اعتبار سے اس میں ظاہر ہوا اور اس میں ظرف ہونے کی حیثیت آگئی۔[۹۴]

عمار انسانی نفس جیسا ہے۔ کائنات کے درجے کے اعتبار سے عالم کا ظہور اس کے خلا کے پھیلاؤ میں ہے۔ جیسے انسانی نفس کہ اس کا صدور قلب سے ہوتا ہے اور دہن تک اس کا پھیلاؤ ہے۔ حروف کا

۹۱۔ فتوحات مکیہ، ۲: ۳۱۰ ۹۲۔ ایضاً ۹۳۔ ایضاً، ۲: ۲۸۳ ۹۴۔ ایضاً، ۲: ۳۹۵

> ظہور اس کی راہ میں ہوتا ہے، اور کلمات کا ظہور ایسا ہے جیسے عماء سے جو حق تعالیٰ کا رحمانی نفس ہے۔ عالم کا ظہور اس وہبی استعداد کے مقررہ درجات میں ہے (یہ وہبی استعداد) کسی جسم سے متعلق نہیں، یہ غبار ہے جس کو عالم پر کیے ہوئے ہے۔

عماء جیسا کہ ابھی بیان ہوا کائنات کا محل ہے اور اس میں ہر قسم کی صورتوں کو سما لینے کی گنجائش ہے۔ چنانچہ حق تعالیٰ (جو ذات کے اعتبار سے ہر قسم کی صورتوں سے منزہ ہے) صورتوں میں اسی ظرف میں ظاہر ہوتا ہے۔ چونکہ یہی خصوصیت خیال کی ہے، اسی لیے شیخ کے نزدیک خیال اور عماء ایک ہی شے ہیں اور جو صورتیں اس میں ہیں، سب خیالی صورتیں ہیں[۹۵]:

> صورتیں اپنی ذاتی حیثیت میں خیالی ہیں اور عماء جس میں ان کا ظہور ہوتا ہے، خود خیال ہے۔

عماء کی حیثیت ظرف کی ہے اور ظروف کے بغیر ظرفیت کے کوئی معنی نہیں اور یہی ظرف یا عماء اشیاء کی صورتوں کو قبول کرتا ہے اور یہی حق تعالیٰ کی تجلی اور ظہور کا محل ہے۔ یہ اوپر بیان ہو چکا ہے کہ امکانات یا ممکنات باری تعالیٰ کے مظاہر اور جلوہ گاہ ہیں؛ گویا ظہور سے پہلے عماء کا خلائے بسیط امکانات ہیں اور پُر ہو جانے کے بعد یہی عماء ممکنات موجودہ یا اشیا ہیں۔ لہٰذا امکانات یا ممکنات میں اور عماء میں اگر کوئی فرق ہے، تو وہ اعتباری ہے۔ اسی وجہ سے شیخ نے ممکنات کو بھی عماء کہا ہے[۹۶]:

> ممکنات ہی عماء ہیں اور اس میں جس شے کا ظہور ہے، وہ حق ہے؛ اور عماء حق ہی ہے جس سے اشیا کی خلق کا تعلق ہے۔

عماء جملہ عالموں کے ظہور کا محل ہے۔ عالم اپنی تفصیلی حیثیت میں (یعنی ہر شے اپنے درجے اور مرتبے کے لحاظ سے) دنیا میں یا آخرت میں ظاہر ہوتا رہتا ہے۔ اس تفصیلی ظہور کی کوئی حد اور انتہا نہیں ہے۔ ہاں، عالم کی تمام اشیا اپنی مجموعی اور اجمالی حیثیت میں اس عماء یا نفس رحمٰن میں بالفعل مجملاً موجود ہیں۔ کہتے ہیں[۹۷]:

> عالم کے کلمات (یعنی اشیائے عالم) مجموعی صورت میں اس نفس رحمانی میں مجملاً موجود ہیں اور اس کی تفصیلات کی انتہا نہیں۔ ان لوگوں کے استدلال کی بنا جو جسم کے وجود میں آجانے کے بعد اس کی عقلی تقسیم کو غیر محدود تسلیم کرتے ہیں، یہی ہے۔ جو چیزیں وجود میں آجاتی ہیں، متناہی ہو جاتی ہیں۔ تقسیم وجود میں نہیں آئی ہے۔ لہٰذا متناہی ہونا اس کی صفت بھی نہیں۔ یہ لوگ وہ ہیں، جو ہر فرد یعنی ناقابلِ تقسیم جز کو نہیں مانتے۔ اسی طرح عماء اگرچہ موجود ہے، لیکن عالم کی صور کی تفصیلات کا ثبوت اس

۹۵۔ فتوحات مکیہ، ۲: ۳۱۱   ۹۶۔ ایضاً، ۲: ۱۱۲   ۹۷۔ ایضاً، ۲: ۳۹۹-۴۰۰

میں بالترتیب ہے۔ دنیوی ترتیب ہو خواہ اخروی، اس کی تفصیلات کی کوئی حد اور انتہا نہیں۔
عما یا نفسِ رحمٰن حق تعالیٰ کی تجلی اور ظہور کا محل ہے۔ اس میں اور اس سے تمام کائنات کی صورتیں اپنے اپنے مراتب و درجات کے ساتھ پیدا ہوئی ہیں۔ کائنات کی یہ صورتیں حق تعالیٰ کے اسما کی صورتیں ہیں۔ اور اس کا اپنے اسما کی صورتوں کے ساتھ ظاہر ہونا یہی اس کا نفس ہے جسے باری تعالیٰ کی شہودی تجلی بھی کہا جاتا ہے[۶۸]:

شہودی تجلی حق تعالیٰ کا کائنات میں اپنے اسما کی صورتوں کے ساتھ ظاہر ہو جانا ہے۔ یہی کائنات اس کے اسما کی صورتیں ہیں۔ یہ ظہور نفسِ رحمٰن ہے جس سے تمام اشیا کی ایجاد ہوئی ہے۔

کائنات

حقائق و اعیانِ ثابتہ کا وجودِ باری کے پرتو اور انعکاس کو قبول کر لینا ان کا موجود ہو جانا ہے۔ ان حقائقِ موجودہ کے مجموعے کا نام کائنات ہے۔ کائنات کے ظہور کی ابتدا عما یا نفسِ رحمٰن سے ہوئی۔ نفسِ رحمٰن میں سب سے پہلے عقل موجود ہوئی۔ شرعی اصطلاح میں اسی کو قلم سے تعبیر کیا گیا ہے۔ اس کے بعد نفس یا لوح، پھر طبیعت، پھر ہبا اور اس کے بعد جسمِ کل یا شکل۔ ان کے علاوہ عرش، کرسی، اطلس (یعنی فلکِ اطلس یا نواں فلک الافلاک) فلکِ ثوابت، فلکِ اول، فلکِ دوم، فلکِ سوم، فلکِ چہارم، فلکِ پنجم، فلکِ ششم، فلکِ ہفتم، کرۂ آتش، کرۂ باد، کرۂ آب، خاک، معدنیات، نباتات، حیوانات، ملائکہ، جنات، انسان، پھر مرتبہ، مرتبے سے مراد ہر موجود کی غایت ہے۔ اسی کی تفصیل کرتے ہوئے لکھتے ہیں، کہ اس بیان سے مقصود اسمائے عالم اور اس کی انواع کا ذکر ہے نہ کہ ان کی وجودی ترتیب بیان کرنا[۶۹]۔ پھر فرماتے ہیں کہ عالم کے افراد و اشخاص کی اگرچہ کوئی حد و انتہا نہیں ہے لیکن اجناس متناہی اور محدود ہیں۔

یہاں کائنات کی مذکورہ بالا انواع و اجناس کی تفصیلات میں جانے کی ضرورت نہیں ہے، نہ ان تفصیلات کا وحدتِ وجود کی تشریح سے کوئی خاص تعلق ہی ہے۔ البتہ ہم کائنات کی بعض عام تکوینی خصوصیات کو بیان کرنا چاہتے ہیں تاکہ شیخ کا عام مابعد الطبیعاتی زاویۂ نظر واضح ہو جائے۔ اجسام اور ان کے اوصاف و عوارض ہبا اور اس کے استحالات و تغیرات کے معلول ہیں۔ لوح و قلم اور طبیعت کے علاوہ کائنات کی سب نوعوں کا ہبا ہی سے تعلق ہے۔ ان میں محض شکل اور صورت کا فرق ہے۔

۶۸۔ کتاب الاجوبہ، سوال ۵۸

۶۹۔ فتوحات مکیہ، ۲: ۲۹۵۔۴۲۲

ہبا یا ہیولیٰ اولیٰ

حقائق ثابتہ وجود سے پہلے تاریک اور مبہم ہیں (علم باری کے اعتبار سے نہیں) انھیں حقائق کہنا یعنی ہر حقیقت کو مستقل منفرد بایکدیگر ممتاز کہنا، علم باری کے اعتبار سے ہے یا بعد الوجود حالت کے لحاظ سے۔ اپنی حیثیت میں یہ باری تعالیٰ کی ایک انفعالی کیفیت اور مبہم و مجمل کلی حیثیت ہے، بے تعین، بے امتیاز اور بے تفصیل۔ یہ باری تعالیٰ کی ایسی حالت ہے جو اپنے ابہام و کلیت، اجمال اور قابلیت و استعداد کی وجہ سے مختلف قسم کی کلیات اور جزئیات و تعینات میں مشترک ہے۔ اس مبہم کلی اور مستعد کل تاریک حقیقت کو ہبا کہتے ہیں۔ ہبا، تمام اجسام کی حقیقتِ کلیہ اور ان کا ہیولیٰ اور مادہ ہے۔ اس میں ہر قسم کی ممتاز اور متعین صورتوں کو قبول کرنے کی صلاحیت ہے۔ ارسطو اور اس کے متبعین کی زبان میں اسی کو ہیولیٰ اولیٰ کہتے ہیں۔[70]

یہ متعدد بار بیان ہو چکا ہے کہ جب تک کسی شے میں خاص خاص صفات نہ پائی جائیں، اس وقت تک اس کے وجود کے کوئی معنی نہیں۔ چونکہ ہبا اپنی ذاتی حیثیت میں ہر قسم کی وجودی صفات سے معرا ہے، ورنہ وہ مختلف اور متناقض صفات کو قبول نہیں کر سکتا اور وہ تمام اجسام کا مشترک جوہر ہونے کی وجہ سے ایک کلی اور مبہم حقیقت ہے، لہٰذا اپنی ذاتی حیثیت میں اس کا کوئی خارجی وجود نہیں ہو سکتا۔ چنانچہ شیخ کے نزدیک صورتوں کو قبول کرنے سے پہلے ہبا کی حیثیت بجز عقلی تجرید سے زائد نہیں اور اس کی ہستی محض ذہنی ہے:[71]

> معلوم ہونا چاہیے کہ یہ جوہر (یعنی ہبا) طبیعت کی طرح ہے وجود کے اعتبار سے اس کی کوئی شخصیت نہیں ہے۔ اس کا اظہار صورت سے ہوتا ہے، چنانچہ یہ عقلی شے ہے، اس کا خارجی وجود نہیں۔ مراتب وجود میں اس کا چوتھا درجہ ہے

عالم کے خلائے بسیط کو سب سے پہلے پُر کرنے والی چیز یہی ہبا ہے۔ ہبا یا حقیقتِ مبہمہ کلیہ کی یہ ظلمت باری تعالیٰ کے وجود کے مقابل ہے۔ باری تعالیٰ کی ہستی وجودِ محض اور نورِ کامل ہے جس کا تقاضا اظہار و تنویر ہے۔ چنانچہ ارادۂ اظہار کے ساتھ ہی یہ تاریک ہبا منور ہوئی اور عالم کے ہیولیٰ نے کائنات کی صورتوں کو قبول کر لیا اور وجود کی روشنی سے منور ہو کر چیزیں اپنے اور دوسرے ناظرین کے لیے ممتاز اور متعین ہو گئیں:[72]

> (عالم کے خلا کو) سب سے پہلے جس نے پُر کیا ہے ہبا ہے۔ یہ ایک تاریک جوہر ہے، جس نے خلا کو خود پُر کیا۔ پھر حق تعالیٰ نور ہونے کی حیثیت سے اس پر جلوہ فگن ہوا۔ چنانچہ یہ جوہر

۷۰۔ فتوحات مکیہ، ۱: ۱۳۲ نیز ۲: ۴۳۲ ۷۱۔ ایضاً، ۲: ۴۳۰-۴۳۱ ۷۲۔ ایضاً، ۲: ۴۳۲

اس میں رنگ گیا اور اس کی تاریکی کا اثر یعنی عدم زائل ہو گیا اور وجود سے موصوف ہوا اللہ اس روشنی کی وجہ سے جس میں وہ رنگا ہوا ہے، اپنے آپ کے لیے ظاہر ہو گیا۔

جسم کل یا صورت جسمیہ

اس ہبائی جوہر نے نورِ باری سے منور ہو کر نفس کی عملی قوت کی امداد سے سب سے پہلے ایک مستدیر جسم کل کی شکل قبول کی۔ یہ کائنات کی سب سے پہلی طبعی شکل ہے۔ پھر اس جسم میں عالم کی صورتوں کا ظہور ہوا۔[۴۳]

معلوم ہونا چاہیے کہ اللہ تعالیٰ نے چونکہ نفس کو عملی قوت عطا کی ہے، اس کے ذریعے سے جوہر ہبا میں جسم کل کی صورت ظاہر کی اور اس سے خلا کو پُر کیا۔ خلا وہی امتداد ہے، جو کسی جسم میں نہیں۔ ہم نے دیکھا کہ اس جسم کل نے شکلوں میں سے صرف مستدیر ہونا قبول کیا، تو ہم سمجھ گئے کہ خلا مستدیر ہے۔ چونکہ اسی (مستدیر) جسم نے خلا کو پُر کیا ہے، اب اس جسم سے جو خارج ہے، وہ نہ خلا ہے نہ ملا۔ اس کے بعد اللہ نے اس جسم میں عالم کی صورتوں کو ظاہر کیا۔

متعدد مختلف اور متضاد لوازم و خصوصیات کو قبول کرنے کی اس جسم کل میں صلاحیت ہے۔ چنانچہ اس جسمیت میں شریک کچھ جسم کثیف ہیں تو کچھ لطیف؛ بعض شفاف ہیں اور بعض غیر شفاف وعلیٰ ھذا القیاس[۴۴]:

معلوم ہونا چاہیے کہ موجوداتِ عقلیہ میں چوتھے عقلی وجود (یعنی ہبار) میں وہ ذات ظاہر ہوتی ہے، جو طبیعت کے اثر کو قبول کرتی ہے اور یہ جسم کل ہے جو لطافت، کثافت، کدورت اور شفافیت قبول کر لیتا ہے۔

موجوداتِ عالم میں شیخ نے ہبا کے لیے جو چوتھا مرتبہ ثابت کیا ہے۔ یہ پہلے ذکر ہو چکا ہے کہ صورت قبول کرنے سے پہلے ہبا کا کوئی ذاتی اور عینی وجود نہیں، یہ محض ایک عقلی تجرید ہے۔ ایسی صورت میں ہبا کو چوتھا کہنا اس کی ذاتی حیثیت سے متعلق نہیں، بلکہ جسم کل کی صورت قبول کر چکنے کے لحاظ سے ہے[۴۵]:

اس عقلی وجود کو چوتھا کہنا صورتِ جسمیہ قبول کرنے کے لحاظ سے ہے۔ اس کی اپنی حقیقت کے اعتبار سے نہ یہ اس کا مرتبہ ہے، نہ اس کا نام۔ اس کی حقیقت کا مناسب نام حقیقتِ کلیہ ہے، جو ہر حق (یعنی عینی شے) کی روح ہے۔ جب اس سے یہ حق علیحدہ کر لیا جائے تو وہ خود بھی حق نہیں رہتا۔

یہی وجہ ہے کہ شیخ نے بعض مقامات پر بجائے ہبا کے خود اس جسم کل کو چوتھا قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ جسم کل

۴۳۔ فتوحاتِ مکیہ، ۲: ۴۳۲ ۴۴۔ ایضاً ۴۵۔ ایضاً

کے بعد کے مراتب محض صور کے مراتب ہیں یعنی ان میں صورتوں کا فرق ہے۔ ورنہ ان سب کی مشترک حقیقت یہی جسم کل ہے۔[۴۶] (جس میں ہبا اور جسمیت دونوں ملحوظ ہیں)۔

ہباء اور اعیانِ ثابتہ

ہبار اور اعیانِ ثابتہ یا صورِ علمیہ میں کیا فرق ہے، شیخ نے اس کی کوئی تصریح نہیں کی۔ ہاں انھوں نے ان دونوں کی جو الگ الگ تشریح کی ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اعیانِ ثابتہ میں اشیا کے نوعی، جنسی، یا شخصی امتیازات و تعینات اور ان کی خصوصی صلاحیتوں کا محض علمی طور پر لحاظ ہے۔ یہ اشیائے موجودہ کی گویا شخصی حقیقتیں ہیں، جو باری تعالیٰ کے مفصل علم کے معلومات اور متعلقات کی حیثیت میں ملحوظ ہیں۔ ہبار میں صورتوں کے قبول کرنے کی صلاحیت اور ذاتی حیثیت میں اجمال، ابہام اور کلیت ملحوظ ہے۔ باری تعالیٰ کے مفصل علم کے معلوم ہونے کی حیثیت، اس کا علمی تعین اور امتیاز نظر انداز کر دیا گیا ہے، اس میں فقط قابلیتِ صور معتبر ہے۔ اعیانِ ثابتہ کا مدار ذاتِ باری کے علمی تعین پر ہے۔ جو وجود کے بعد اس کا سب سے پہلا تنزل ہے اور ہبا کا مدار تعینِ علمی کے بعد اور خلقِ اشیا کے ارادے پر ہے۔ اعیان کا مرتبہ تنوّر و انجلار کا ہے، اگرچہ یہ علمی تنوّر و انجلار ہے، عینی اور خارجی نہیں اور ہبا ظلمت و تاریکی کا مرتبہ ہے۔ علاوہ ازیں ہبار مع جسم کل خارجی اور عینی وجود ہے اور محض ہبار موجوداتِ خارجیہ کا جزو جب کہ اعیانِ ثابتہ خود حقائق ہیں، حقائق کے اجزار نہیں اور ان کا خارجی اور عینی وجود نہیں، بلکہ محض ثبوت ہے

کون و فساد اور تکوین کا تسلسل

عالم، خواہ عالمِ اجساد ہو یا عالمِ مجردات، باری تعالیٰ سے کسی آن بے نیاز نہیں ہو سکتا۔ اس کے وجود اور بقار دونوں کے لیے تکوین کی ضرورت ہے۔ اس لیے تکوین مسلسل اور متواتر جاری ہے۔ بقیہ صفات کی طرح باری تعالیٰ کی صفتِ تکوین میں بھی کبھی تعطل نہیں ہوتا۔ شیخ کے نزدیک عالمِ اجسام کے دو جزو ہیں، جوہرِ کلی اور صورت۔ چونکہ عالم کا جوہر ایک ہے، اس لیے اس کے متبدل اور مستحیل ہونے کے کوئی معنی نہیں۔ خود صورت بھی اس معنی میں مستحیل اور متبدل نہیں ہو سکتی کہ اصل صورت تبدیلی کو قبول کرلے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ اصل صورت جو قابل ہے وہ تو ہو، اور اس میں مقبول یا بدلی ہوئی صورت آجائے کیوں کہ اصل صورت سوائے اسی صورت کے جو بدل رہی ہے اور کیا ہے لہٰذا اس کا باقی بھی رہنا اور متغیر و متبدل بھی ہونا صریح تناقض ہے۔ خود حرارت برودت نہیں ہو سکتی، اور برودت حرارت میں نہیں بدل سکتی۔ مربعیت مثلثیت نہیں ہو سکتی اور مثلثیت کا استحالہ مربعیت میں

۴۶۔ فتوحاتِ مکیہ، ۲: ۴۳۲

نہیں ہو سکتا وعلی ہذا القیاس۔ ہاں، حار، بارد ہو سکتا ہے اور بارد، حار، مثلث مربع ہو سکتا ہے اور وہ مثلث
چنانچہ کائنات میں اس معنی میں استحالہ نہیں ہے کہ اشیا کی حقیقتیں بدل جائیں۔ ایک جوہر دوسرا جوہر بن جائے یا
ایک صورت دوسری صورت ہو جائے[67]۔
کائنات میں استحالہ اور تغیر و تبدل برابر جاری ہے۔ مگر اس استحالے اور تغیر کی نوعیت یہ ہے کہ ایک جوہر سے
ایک صورت کا زوال ہوتا ہے، اس زوال کو فساد کہتے ہیں؛ اور دوسری صورت کا عدم سے حدوث ہوتا ہے اسے
کون کہا جاتا ہے۔ بہر حال جوہر ہر حالت میں باقی رہتا ہے۔ چنانچہ کون و فساد کا تعلق صور سے ہے اور
صور جسم کے اعراض ہیں[68]:

خاک، پانی، ہوا، افلاک، اور موالید صورتیں ہیں، یہ سب جوہر میں قائم ہیں۔ کچھ صورتیں اس جوہر
پر آجاتی ہیں تو اس کی ہیئت کا لحاظ کر کے ان صورتوں کے ساتھ اس کا نام رکھ دیا جاتا ہے، یہ
کون ہے۔ کچھ صورتیں اس سے دور کر دی جاتی ہیں، ان کے زوال سے اس کا نام بھی زائل ہو جاتا
ہے، یہ فساد ہے۔ کائنات میں ایسا استحالہ نہیں کہ ایک ذات دوسری ذات میں بدل جائے۔ استحالہ
اسی نوعیت کا ہے جو ہم نے بیان کیا۔

ہم دیکھ چکے ہیں کہ اعراض میں بقا نہیں ہے بلکہ ان میں ہر آن مسلسل اور متواتر تجدد اور حدوث جاری ہے۔
اور یہ بھی ہمیں معلوم ہے کہ جہاں تک اس جوہر کلی کا تعلق ہے، وہ اپنے عینی وجود میں صورت کا محتاج ہے۔ لہذا
اس کی بقا کے لیے یہ ضروری ہے کہ اس میں صور کا حدوث ہوتا رہے۔ حدوث کے لیے تکوین کی ضرورت ہے،
لہذا عالم اجسام کا لاً اپنے وجود اور بقا دونوں میں ہر آن تکوین کا محتاج ہے۔ شیخ استدلال کرتے ہیں[69]:

عالم میں ہر آن کون و فساد جاری ہے۔ عالم کے جوہر کی ذات بھی باقی نہیں رہ سکتی، اگر وہ تکوین کو
قبول نہ کرے، چنانچہ عالم دائماً محتاج ہے، صورتوں کی احتیاج عدم سے وجود میں آنے کے لیے
اور جوہر کی احتیاج اپنے وجود کے تحفظ کے لیے کیونکہ اس کے شرائط وجود میں ان اشیا کی تکوین کا
پایا جانا ہے، جن کا وہ محل ہے اور یہ بالکل ضروری ہے۔

یاد رہے کہ عالم اجسام کی طرح مجردات یا وہ اشیا بھی جو مکان اور حیز کو نہیں چاہتیں، اپنی بقا میں ہر آن تکوین کی
محتاج ہیں۔ ایسی ممکنات کا وجود ان کی روحانی صفات اور ان کے علوم و ادراکات پر موقوف ہے۔ یہی انھیں

۶۷۔ فتوحات مکیہ، ۲: ۴۵۴ ۶۸۔ ایضاً ۶۹۔ ایضاً

ممتاز اور متعین کرنے والی خصوصیات ہیں، ان کے بغیر وہ مبہم اور مجمل رہتی ہیں۔ اور ان کا عینی اور خارجی وجود نہیں ہوتا۔ یہ صفات یا خصوصیات بھی صور کی طرح اعراض ہیں، لہٰذا ان کی بقا کے لیے بھی ہر آن تکوین کی ضرورت ہے[۸۰]۔
کائنات کے موجود ہو جانے کے بعد بھی اس کی ذاتی ظلمت اور اس کا فطری عدم اس سے زائل نہیں ہو جاتے۔ اس کا وجود خود اس کا اپنا نہیں ہے اور نہ اس کی یہ روشنی ذاتی روشنی ہے۔ اگر یہ روشنی ذاتی ہوتی، تو وہ باری تعالیٰ کی روشنی کو قبول نہیں کر سکتی تھی[۸۱]۔ کائنات کا یہ وجود باری تعالیٰ کا وجود ہے اس کے وجودی انتقالات اور تغیرات کا محل حق تعالیٰ کا وجود ہے۔ شیخ کہتے ہیں[۸۲]:

تم اپنی ذات کی تاریکی میں ہو اور ذاتِ باری کی ہستی میں موجود۔ اس کی ہستی میں تمہاری آمد و شد ہے، اور تمہاری ظلمت تمہارے ساتھ ہے۔ جو تمھیں کبھی نہیں چھوڑتی۔

کائنات میں علّت و معلول کا سلسلہ

کائنات اور اس کا ہر ایک جزو حق تعالیٰ کی مخلوق ہے اور وہی اس کے ہر ایک تغیر کی علّت ہے۔ اس کی تاثیر کے بغیر کوئی اثر اور کوئی حکم نہیں پیدا ہوتا۔ ممکنات اپنے آپ میں تاریک ہیں، اور ان کی ذاتی خصوصیت عدم ہے۔ اس لیے وہ خود وجود اور روشنی کس طرح پیدا کر سکتی ہیں! وہ اپنے اعتبار سے اثر پذیر اور منفعل تو ہو سکتی ہیں، اثر انداز اور فاعل نہیں ہو سکتیں لیکن کائنات میں بعض چیزوں کا دوسری کے وجود میں تاثیر اور فعلیت، بلکہ ساری کائنات کا عام طبیعی علل و معلولات کے سلسلے میں مربوط ہونا عام مشاہدہ ہے۔ شیخ اس مشاہدے کی یہ توجیہ کرتے ہیں کہ ممکنات میں علل و معلولات کے سلسلہ ربط کی وجہ اور ان میں باہم فعل و تاثیر کا منشا ان کی اپنی حقیقت نہیں، بلکہ باری تعالیٰ کا امر اور قدرت و تاثیر کائنات میں پھیلے ہوئے اور روح کی طرح سرایت کیے ہوئے ہیں[۸۳]۔ امرِ الٰہی کے اسی انتشار اور سرایت کی وجہ سے موجودات کی اپنی حقیقت جو ظلمت اور انفعالیت ہے، مستور ہو جاتی ہے اور حق تعالیٰ کے وجود کی روشنی اور اس کی تاثیر و فاعلیت نمایاں ہو جاتی ہے اور خود ممکنات میں ایسی صفات پیدا ہو جاتی ہیں، جو ان کی اپنی نہیں ہوتیں۔ آئینے میں روشنی قبول کرنے کی صلاحیت تو ہے لیکن کسی اور چیز کو منور کرنے کی ذاتی قابلیت نہیں؛ آفتاب کی روشنی قبول کرنے کے بعد جو شعاعیں اس سے پلٹتی ہیں وہ دوسری چیزوں کو بھی منور بنا سکتی ہیں۔ ظاہر ہے کہ اس کی اس تنویر اور ضیا پاشی کی وجہ خود آئینہ نہیں، بلکہ آفتاب کی روشنی اور اس کی فاعلیت ہے۔ ممکنات بھی باری تعالیٰ کے وجود کی روشنی کے لیے آئینے کے مانند ہیں،

۸۰۔ فتوحات مکیہ، ۲: ۳۵۴ ۸۱۔ فتوحات مکیہ، ۲: ۱۵۱ ۸۲۔ ایضاً، ۲: ۶۲ ۸۳۔ ایضاً، ۲: ۳۰۱

ان میں اس کا وجود ضیا پاش ہوتا ہے، لہٰذا وہ بھی فاعل اور مؤثر ہو جاتی ہیں۔ شیخ کے الفاظ ہیں[۸۴]:

امرِ الٰہی نے موجودات میں ایسی سرایت کرلی ہے، جیسے روشنی ہوا میں، چنانچہ علل و اسباب اور فاعلی آثار ظاہر ہو گئے اور ہر موجود اپنی حقیقت سے غائب ہو گیا۔

کائنات میں حیات و شعور

شیخ کے نزدیک حیات اور زندگی کائنات کی کسی خاص نوع یا اس کے کسی خاص جزو میں منحصر نہیں، بلکہ کائنات کی ہر ایک نوع اور اس کا ہر ایک جزو حیات سے بہرہ ور ہے۔ بات یہ ہے کہ اشیا کا وجود باری تعالیٰ کے وجود کا معلول اور نتیجہ ہے اور وہ عینِ حیات ہے؛ اور جو چیز حیات سے قائم ہو اور اس سے روشنی حاصل کر رہی ہو، لازم ہے کہ وہ بھی حی اور زندہ ہو۔ اسی لیے وہ لکھتے ہیں[۸۵]:

چونکہ حی (اور زندہ) حق سبحانہٗ کا ذاتی اسم ہے، یہ ممکن نہیں کہ اس سے کسی بے حیات شے کا صدور ہو۔ اگر پورا عالم حیات کو کھو دے یا عالم میں کوئی ایسی چیز موجود ہو جس میں حیات نہ ہو، تو اس کا اللہ کے ساتھ قیام نہ ہوگا۔ حالانکہ ہر حادث کے لیے سند کی ضرورت ہے چنانچہ تمہاری نظر میں بیجان چیزیں واقع میں جاندار ہیں۔

جہاں تک حواس اور ادراکِ حواس کا تعلق ہے کائنات کا ایک بڑا حصہ ان سے محروم ہے لیکن شیخ کے نزدیک حواس یا ادراکِ حواس حیات کی ضروری خصوصیت نہیں۔ حیات کی ضروری خصوصیت علم و شعور ہے اور کائنات کی کوئی شے ایسی نہیں، جو علم و شعور نہ رکھتی ہو؛ احساس اس پر مزید خصوصیت ہے، بنیادی شرط نہیں ہو سکتی[۸۶]۔

صرف اتنا ہی نہیں، کائنات کی ہر شے اپنے مفوضہ فریضے کو سمجھتی ہے اور اسے پورا کرتی ہے، اپنی غرض و غایت کو جانتی ہے اور اسی کی طرف گامزن ہے۔ اس سلسلے میں لکھتے ہیں[۸۷]:

عالم میں کوئی ایسا متحرک وجود نہیں، جو یہ نہ جانتا ہو کہ کس کی طرف حرکت کر رہا ہے سوائے ثقلین (جن و انس) کے کہ یہ حرکت کرتے ہیں اور جس طرف حرکت کرتے ہیں اس سے بے علم ہوتے ہیں...
کائنات کا ہر ایک جزو جانتا ہے کہ اس سے مطالبہ کس بات کا ہے۔ وہ بصیرت رکھتا ہے، حتیٰ کہ بدنِ انسان کے اجزا بھی۔ انسان میں فقط اس کا جزوِ لطیف تو جاہل ہے جو مکلف ہے اور عقل و فکر

۸۴۔ کتاب التجلیات: ۱۵   ۸۵۔ فتوحات مکیہ، ۳: ۳۲۴   ۸۶۔ ایضاً   ۸۷۔ ایضاً، ۲: ۴۵۷

کا استعمال کرنا جس کے سپرد ہے۔

متعارف موت بھی اس حیات کو زائل نہیں کر سکتی۔ موت کے معنی فقط اتنے ہیں کہ ایک زندہ ہستی نے دوسری زندہ ہستی کے نظم و تدبیر سے ہاتھ اٹھالیا، نہ کہ اس کی اصل حیات کو فنا کر دیا۔ شیخ کے نزدیک[۸۸]:

موت نام ہے ایک تدبیر کرنے والے جاندار کا اس جاندار کو چھوڑ دینا جس کی تدبیر اس کے حوالے ہے۔ مدبّر اور مدبَّر دونوں ذی حیات ہیں اور چھوڑ دینا عدمی نسبت ہے، وجودی نہیں، یہ محض تولیت سے معزول کر دیتا ہے۔

کائنات کا اپنی بدترین اور بہترین حالت میں ہونا

سوال پیدا ہوتا ہے کہ عالم یا کائنات جس وقت جس حالت میں ہے، کیا اس کا اس وقت اس سے بہتر اور بلند تر حالت میں ہونا ممکن ہے؟ شیخ کہتے ہیں، نہیں۔ عالم کی جو حالت جس وقت ہے وہ اس کی آخری ممکن حالت ہے؛ یہ اس وقت اس سے بہتر اور برتر نہیں ہو سکتی۔ اشیا کا فاعل سے ظہور فاعل کے عینی وجود کے مطابق ہوتا ہے۔ اس کے معنیٰ یہ ہیں کہ کائنات کے فاعل کا عینی وجود اس نوعیت کا ہے جس سے فعل کا ظہور اسی حیثیت میں ہو سکتا تھا، نہ اس سے بہتر اور برتر، نہ بدتر اور کم تر۔ ان کے الفاظ ہیں[۸۹]:

اثر پذیر اشیا اپنے فاعل کے وجود کی حقیقت کے مطابق خارج میں ظہور پذیر ہوتی ہیں۔ اسی وجہ سے اس عالم سے اعلیٰ و نادر تر کا امکان نہیں تھا۔

کائنات کا مجبور یا مختار ہونا

شیخ کے نزدیک کائنات کے لیے جس میں انسان بھی شامل ہے، اختیار کا ثبوت نہیں۔ ممکنات اپنے ہر قسم کے افعال اور اختیار میں باری تعالیٰ کے ارادے اور مشیئت کی تابع ہیں۔ ممکنات کے اعمال و افعال حقیقۃً ان کے اپنے اعمال و افعال نہیں کہ وہ اس کے اپنے ارادے اور مشیئت سے وجود میں آئیں۔ ممکنات میں کوئی ایسا ممکن نہیں جس کے لیے ارادے اور مشیئت کا حقیقۃً ثبوت ہو۔ خالق کے افعال کے لیے مخلوق ذریعہ اور واسطہ اور افعال میں اس کی نائب ہے۔ لہٰذا اس کے اعمال و افعال حسین اور محمود ہوں، خواہ قبیح اور مذموم، سب باری تعالیٰ کے اعمال ہیں۔ اگر قبیح اور مذموم ہیں تو ان کی نسبت باری تعالیٰ کی طرف نہیں ہوتی اور نہ ہونا چاہیے۔ لیکن اگر وہ افعال حسین اور محمود ہیں تو چونکہ تمام حسنات اور محامد کی مستحق ذاتِ باری ہے، اور اسے حمد پسند

۸۸۔ فتوحات مکیہ، ۳: ۲۲۴

۸۹۔ رسالۃ شق الجیب، ۶۶

بھی ہے، لہٰذا ان کی نسبت بھی اسی کی طرف ہوتی ہے اور ہونا چاہیے۔ شیخ کہتے ہیں:[90]

ممکنات میں سے کسی شے کی طرف جس فعل کی بھی نسبت ہوتی ہے، تو یہ اس لیے کہ وہ شے اس فعل میں اللہ کی نائب ہوتی ہے کیونکہ تمام افعال اللہ کے ہیں۔ خواہ ان سے مذمت متعلق ہو، خواہ مدح؛ اس تعلق میں کوئی مضائقہ نہیں، یہ علم صحیح سے ثابت ہے۔ چنانچہ جو افعال مخلوق کی طرف منسوب ہیں وہ ان میں اللہ کا نائب ہے۔ اگر افعال محمود ہیں تو مدح کی وجہ سے اللہ کی طرف ان کی نسبت کر دی جاتی ہے کیونکہ یہ اللہ کو پسند ہے کہ اس کی مدح کی جائے چنانچہ صحیح میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ مروی ہے؛ اور اگر ان سے مذمت متعلق ہے، یا کوئی عیب لگتا ہے تو ان کی اللہ کی طرف نسبت نہیں کرتے۔

جبر کا مفہوم یہ ہے کہ کسی شے سے اس کی مرضی اور ارادے کے خلاف ایسا کام کرایا جائے جس کا کرنا اور نہ کرنا دونوں اس کے لیے ممکن تھے۔ اس معنی میں جبر کے لیے مجبور میں فعل پر قدرت ضروری ہے؛ بغیر قدرت کے کسی شے کو اس کے کسی فعل میں مجبور نہیں کہا جا سکتا۔ غیر ذی روح چیزیں اس لیے مجبور نہیں کہ ان میں سرے سے قدرت ہی موجود نہیں۔ عام استعمال میں جبر و اکراہ دونوں ہم معنی ہیں۔ شیخ کے نزدیک اس معنی میں ممکنات مجبور نہیں ہیں کیونکہ ان کے نزدیک ممکنات میں نہ قدرت ہے، نہ ارادہ و مشیئت۔[91] لیکن اگر جبر کے معنی فقط ہوں کسی شے سے کسی فعل کا بغیر اکراہ سرزد کرانا، تو ممکنات بھی مجبور ہیں، انھیں اپنے اعمال و افعال میں کوئی دخل نہیں۔

کائنات میں سے کسی شے کے لیے بھی حقیقی اختیار ثابت نہیں ہے۔ تاہم انسان میں ایک قسم کا وہمی اختیار ہے، یعنی اس کا یہ محسوس کرنا کہ وہ مختار ہے اور اس سے جو اعمال و افعال سرزد ہو رہے ہیں، وہ اس کے ارادے اور اختیار سے سرزد ہو رہے ہیں۔ بلکہ شیخ کے نزدیک اس کی زیادہ صحیح تعبیر یہ ہے کہ یہ نہ جاننا (جاننے سے مراد وہ یقینی علم ہے جس کا ماخذ علم باری ہے) کہ اس کی ذات سے کیا سرزد ہو سکتا ہے اور ہوگا اور کیا کیا نہیں ہو سکتا اور نہیں ہوگا۔ اس بے علمی کی حالت میں جتنے اعمال و افعال اس سے سرزد ہوتے ہیں، وہی اس کے ارادے اور اختیار سے ہیں۔

شیخ نے اپنے اس خیال کو مختلف مقامات پر واضح کیا ہے؛ علم اور حلیم کے متعلق بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں:[92]

جرم کے بعد بندے قدرت کے باوجود مواخذے میں جلدی نہ کریں، تو وہی درحقیقت حلیم ہیں، کیونکہ انھیں پہلے سے علم نہیں ہے جو مواخذے کے وقوع سے روکے۔ اگر یہ واقعی صورت

۹۰۔ فتوحات مکیہ، ۲: ۲۸۵ نیز ۴: ۳۱۸ ۹۱۔ ایضاً، ۱: ۴۵ ۹۲۔ ۲: ۴۵

یہ نہیں ہے، بندے کا علم اللہ کے سابق علم میں ہے۔ بندے کو علم کے موجود ہو جانے سے پہلے اس کا شعور نہیں ہوتا۔ اگر علم کے قیام سے پہلے اسے علم ہو جائے تو یہ علم اس کے لیے باعثِ آفت نہیں۔ چنانچہ اس کے بارے میں یہ صورتِ واقعہ ایسی ہے جیسا اُس شخص کے بارے میں جو کسی چیز کو اختیار کرنے پر مجبور ہو۔ چنانچہ (علم کو اختیار کرنے کی درجے جیسی ہو سکتی ہے کہ اسے اختیار کرنے میں اس سے جبر کا علم سلب ہو جائے۔ اس لیے کہ جبر اور اختیار میں تناقض ہے......

اب ہر شخص کو معلوم ہو جائیگا کہ اختیار سے کیا مراد ہے اور سمجھ لیگا کہ دونوں وجودوں میں بغیر اکراہ کے جبر ہے اور وہ مجبور ہے نہ کہ مُکرَہ۔

اس وہبی اختیار کے تحت افعال و اعمال کا کسب اور صدور بندوں ہی سے متعلق ہے۔ وہی سبب اور ذریعہ ہیں اور ان سے انھیں ایک قسم کا تعلق ہے۔ اسی تعلق کی وجہ سے وہ ان کے اعمال و افعال کھے جاتے ہیں۔ شیخ کے نزدیک بندوں سے افعال کا یہی تعلق اوامر اور نواہی کی بنیاد ہے۔ اگرچہ ارادہ، مشیئت، ہدایت اور گمراہی باری تعالیٰ کے قبضے میں ہے۔ شیخ کے لفظ ہیں[۹۳]:

امرِ (الٰہی) نے ایک قسم کا فعل تمہارے لیے بھی مقرر کیا ہے، اور فعل کی نسبت تمہاری طرف باعتبار کسب اور سبب کے ہے، نہ کہ خلق کے اعتبار سے۔ چنانچہ شے کی نسبت جیسے سبب کی طرف ہوتی ہے، اسی طرح سبب مقرر کرنے والے کی طرف بھی ہوتی ہے... حق سبحانہٗ تعالیٰ نے تمہارے لیے فعل ثابت کیا ہے۔ امر و نہی کو متعلق کرنے کے لیے۔ اور ارادہ، مشیئت، ہدایت اور ضلالت اپنے ہاتھ میں رکھی ہے۔

کائنات کی وحدت، کثرت اور امتیاز

ممکنات میں وجودِ باری کا اثر قبول کرنے کی صلاحیت ہے۔ اسی صلاحیت کی وجہ سے وہ ظاہر اور موجود ہوئیں۔ خود ان کی اپنی خصوصیت ظلمت اور عدم ہے، جو باقی رہتے ہوئے مستور اور غائب ہو جاتے ہیں، اور باری تعالیٰ کا وجود ظاہر اور نمایاں ہو جاتا ہے۔ یہ وجود واحد ہے؛ اس میں نہ کسی قسم کی کثرت ہے، نہ کسی قسم کے امتیازات اور اختلافات؛ اور وہی سب میں نمایاں ہے۔ فرماتے ہیں[۹۴]:

اور (اللہ تعالیٰ نے) فرمایا ہے کہ وہ ہر شے کو (اپنی علم کی) محیط ہے اور کسی شے کو محیط ہونا اس

۹۳۔ القول النفیس، ۶:
۹۴۔ فتوحات مکیہ، ۲: ۱۵۱

شے کو مستور کر دیتا ہے۔ لہٰذا محیط ظاہر ہوگا نہ کہ وہ شے کیونکہ اس کا احاطہ اس کے ظہور سے مانع ہے۔ چنانچہ یہ شے جو عالم ہے، محیط کے لیے ایسا ہے، جیسے جسم کے لیے روح؛ اور محیط ایسا ہے جیسے روح کے لیے جسم، جو وجوداً واحد ہے۔ یہ محیط ظاہر ہے اور دوسرا غائب، جو اس احاطے کی وجہ سے مستور ہے اور یہی عالم کی ذات ہے۔

لہٰذا اشیا کے محسوس اختلافات اور امتیازات کی وجہ یہ وجود نہیں ہو سکتا۔ اس لیے ان اختلافوں کی توجیہ کے لیے قابلوں کا مختلف ہونا ضروری ہے[۹۵]:

معلوم ہونا چاہیے کہ ایسی شے سے جس کی ذات واحد ہو اور اس سے مختلف آثار کا ظہور ہو، تو اس کی وجہ ان آثار کے قبول کرنے والے ہیں، نہ کہ خود وہ شے۔

چنانچہ ان اختلافات و امتیازات کی علت خود ممکنات کے اعیان ہیں[۹۶]۔ انھیں اعیانِ قابلہ کی کثرت نے حق تعالیٰ کے فعل یا اس کی شان میں تعدد و تکثر پیدا کر دیا ہے[۹۷]۔ اسی سلسلے میں ایک دوسری جگہ لکھتے ہیں[۹۸]:

چنانچہ حق تعالیٰ کے اعتبار سے شان واحد ہے اور عالم کے قوابل کے اعتبار سے کثیر ہے۔ اگر وجوداً وہ محصور نہ ہوتی، تو میں کہتا کہ وہ غیر متناہی ہے۔

یہ بیان ہو چکا ہے کہ اعیانِ ممکنہ اپنے مرتبۂ ثبوت میں مختلف اور ممتاز ہیں اور ان کے اس اختلاف و امتیاز کی وجہ ان کی مختلف ذاتی صلاحیتیں اور استعدادیں ہیں اور ان کی وجہ ہی سے خود وجود اور ظہور میں اختلاف اور امتیاز پیدا ہوا ہے کیونکہ مظاہر کے اختلافات اور امتیازات ظہور میں بھی اختلاف اور امتیاز پیدا کر دیتے ہیں۔ چنانچہ ان مظاہر کی صلاحیتوں کے اختلافات اور ان کی نوعیتوں نے وجودِ باری کو کہیں عرش کی صورت میں نمایاں کیا اور کہیں کرسی کی صورت میں؛ کہیں یہ وجود آسمان کی صورت میں ظاہر ہوا، اور کہیں زمین کی صورت میں وغیرہا اس کی توضیح یوں کرتے ہیں[۹۹]:

اس ظاہر میں جو شہادت ہے، یہ اس شے کا اثر ہے، جو غیب سے موصوف ہے، اور عالم کی عین حقیقتوں نے اپنی ذاتی استعدادوں کی وجہ سے اس شے میں جو ان میں ظاہر ہے، وہ اثرات پیدا کیے جو ان کی حقیقتوں سے متعلق ہیں۔ لہٰذا محیط میں جو حق تعالیٰ ہے ان کی صورتیں ظاہر ہوئیں کسی کو عرش کہا گیا کسی کو کرسی؛ کچھ افلاک ہوئے، کچھ ملائکہ؛ کچھ عناصر ہوئے اور کچھ موالید، اور احوال و اوصاف کا

۹۵۔ فتوحات مکیہ، ۲: ۴۵۸ ۹۶۔ ایضاً، ۲: ۱۴۰ ۹۷۔ ایضاً ۹۸۔ ایضاً، ۳: ۵۴۴ ۹۹۔ ایضاً، ۲: ۱۵۱

عروض ہوا، حالانکہ واقع میں صرف اللہ ہے۔

عالم ذاتِ باری کے ظہور کے لحاظ سے واحد ہے۔ اعیانِ ممکنہ کی کثرت اس وجودِ ظاہر میں حقیقی کثرت اور تعدد نہیں پیدا کرتی جیسے انسانی صورت شخصی طور پر واحد ہے، اور اس کا ظہور متعدد عینوں میں ہے مثلاً ہاتھ، پاؤں، سینہ اور سر میں، اسی طرح مختلف قوتوں میں مثلاً وہم، خیال اور فکر میں؛ لیکن مظاہر کا یہ تعدد اور تکثر انسانی صورت میں تعدد اور تکثر نہیں پیدا کرتا۔

> ہر عین دوسرے عین سے مغائر ہے۔ اس وجہ سے باوجود وحدت کے عالم کی صورتوں میں اختلاف رونما ہوا، جیسے انسان کی صورت میں؛ باوجود اس کی وحدت کے اختلاف ہے۔ اس کا ہاتھ پاؤں نہیں؛ سر سینہ نہیں؛ آنکھ کان نہیں؛ عقل، فکر اور خیال نہیں۔ وہ ان محسوس اور معنوی صورتوں کی وجہ سے متعدد اور مختلف ہے اور اس کے باوجود اسے واحد کہا جاتا ہے اور یہ سچ ہے؛ اور اسے کثیر بھی کہا جاتا ہے اور یہ بھی سچ ہے۔[۱۰۰]

اشیا کی کثرت عالم کی وجودی وحدت میں اسی طرح مخل نہیں جس طرح سے افراد و اشخاص کی کثرت ماہیت کلیہ کی وجودی وحدت میں مخل نہیں۔ لہٰذا اعیان کی کثرت کے باوجود عالم جو باری تعالیٰ کا ظہور ہے، وجوداً واحد ہے۔ بیشک زید، عمرو نہیں؛ وہ انسان ہیں اور عین انسان ہیں۔[۱۰۱]

شیخ کے نزدیک افراد و اشخاص کے ظہور کی وجہ ان کی نوعی حقیقتوں کی خاص خاص صلاحیتیں اور استعدادیں ہیں۔ نوعی حقیقتوں میں مختلف شخصی شکلوں، رنگوں اور مقداروں کو قبول کرنے کی صلاحیتیں مضمر ہیں۔ ان حقیقتوں پر وجودِ باری کا انعکاس ہوتا ہے، تو ان کی یہ خصوصی صلاحیتیں بھی نوعی حقیقتوں کے بدلے بغیر ظاہر اور موجود ہو جاتی ہیں۔ ان ہی خاص خاص صلاحیتوں کا ظہور اور وجود افراد اور اشخاص کا ظہور ہے۔ دیکھیے:[۱۰۲]

> اللہ نوع پر اس کی نوعی حیثیت میں جلوہ فگن ہوا اور اس کی نوعی حیثیت نہیں بدلی..... پھر اس نوع کے لیے ان مختلف صورتوں میں جنھیں اس کی ذاتِ متعالیہ چاہتی ہے، وہ ظہور فرماتا ہے چنانچہ نوع کے لیے افراد میں ان کے وزن اور قدر کے مطابق صورتوں کا اختلاف رونما ہوتا ہے۔ اگر نوع میں شکل، رنگ، مقدار کے اعتبار سے نوعی خصوصیات کے زوال کے بغیر تبدیلیوں کی استعداد نہ ہوتی تو وہ ان تغیرات کو قبول نہ کرتی اور اس کا وجود ایک ہی صورت کے ساتھ ہوتا۔

۱۰۰۔ فتوحات مکیہ، ۲: ۱۵۱ ۱۰۱۔ ایضاً، ۲: ۴۵۹ ۱۰۲۔ ایضاً

صفاتِ جسم کا اختلاف

بعض اجسام ایک شکل اور ایک رنگ رکھتے ہیں، بعض دوسرا رنگ اور دوسری شکل۔ شیخ کے نزدیک اس کے دو سبب ہیں۔ بعض رنگوں اور بعض شکلوں کے اختلاف کی وجہ خود جسم ہیں یعنی ان کے رنگ اور شکل کے مختلف ہونے کی وجہ احساس اور ادراک کا اختلاف نہیں ہے، بلکہ چونکہ ایک جسم ایک خاص رنگ اور ایک خاص شکل رکھتا ہے اور دوسرا دوسرا رنگ اور دوسری خاص شکل، اس لیے ہر ادراک اور احساس رکھنے والا مجبور ہے کہ اسی رنگ اور اسی شکل کا ادراک اور احساس کرے۔ بعض رنگوں اور بعض شکلوں کے مختلف ہونے کی وجہ ادراک اور احساس کا اختلاف ہے۔ خود جسم کو اس اختلاف میں کوئی دخل نہیں۔ ایک احساس کے تحت، ایک رنگ اور شکل کا ادراک ہوتا ہے؛ اور دوسرے احساس کے تحت، دوسرے رنگ اور دوسری شکل کا۔ ان دونوں صفتوں کے علاوہ تمام بقیہ صفتیں احساس اور ادراک کے تابع ہیں، انھیں اجسام کی اپنی خصوصیتوں سے کوئی تعلق نہیں۔ چنانچہ خفت اور ثقل، لطافت اور کثافت، کدورت اور صفائی، نرمی اور سختی وغیرہ سب کی سب احساس کرنے والوں کے حواس کے اختلاف پر موقوف ہیں۔ ہو سکتا ہے کہ کوئی جسم ایک شخص کے لیے لطیف ہو، اور وہی جسم کسی دوسرے کے لیے کثیف۔ ایک چیز ایک شخص کے لیے حار ہو اور دوسرے کے لیے بارد۔ شیخ اکبر اس کی وضاحت میں فرماتے ہیں[۱۰۳]:

> رنگ، شکل، خفت، ثقل، لطافت، کثافت، کدورت، صفائی، نرمی، سختی اور دوسرے ان جیسے عوارضِ جسم کے اسباب مختلف ہیں۔ رنگ دو قسم کے ہیں، کچھ رنگین اجسام سے قائم ہوتے ہیں اور کچھ رنگین اجسام سے قائم نہیں ہوتے، بلکہ دیکھنے والے کی نظر کو محسوس ہوتے ہیں جس کی وجہ شکلوں کا اختلاف ہوتا ہے اور وہ اثرات ہوتے ہیں جنھیں روشنی جسم میں پیدا کر دیتی ہے۔ اس لیے کہ روشنی سے ادراک ہوا کرتا ہے۔ رنگوں کی طرح شکلیں بھی دو چیزوں سے متعلق ہیں: حالِ شکل سے اور ادراک کرنے والے کے احساس سے۔ ان کے علاوہ دوسرے عوارضِ جسم کا تعلق نہ تو خود عوارض سے ہے نہ ان کے معروضات یعنی اجسامِ طبعیہ سے بلکہ ان کا تعلق ادراک کرنے والی ذات سے ہے۔

اگرچہ صورتوں کے تغیر اور اختلاف کا مدار ان صلاحیتوں اور استعدادوں کے اختلاف پر ہے، جن پر حقائقِ ممکنہ

۱۰۳۔ فتوحاتِ مکیہ : ۳ : ۲۵۴

یا اعیانِ ثابتہ مشتمل ہیں، لیکن عالمِ اسباب میں ان کا ظہور طبعی علل و اسباب کے تحت ہوتا ہے۔ کائنات میں حرکت کا مستمر اور مسلسل وجود ہے۔ اس حرکت سے کائنات میں استحالے یا انقلاب و تغیر کا ایک متواتر عمل شروع ہو جاتا ہے۔ اسی کو یوں بیان کیا ہے[۱۰۴]:

> اللہ نے خلاء کو عالم سے آباد کیا تو وہ اس سے بھر گیا۔ اس میں حرکت پیدا کی، تاکہ بعض بعض میں مستحیل ہو سکیں اور طبعی استحالات و تغیرات سے اس میں اختلافِ صور پیدا ہو۔ عالم سے جس خلاء کو پر کیا ہے اس کا بھی استحالہ ہوا ہے۔ چنانچہ استحالہ ہمیشہ جاری رہیگا۔

ان استحالات و انقلابات کی نہ ابتدا ہے اور نہ انتہا۔ بمصداق "کل یوم ھو فی شان" باری تعالیٰ کے شئون غیر محدود ہیں اور ہر شان ایک تغیر ہے اور ایک استحالہ، اگرچہ یہ استحالے اور انقلاب یکساں نہیں۔ بعض واضح ہوتے ہیں اور بعض خفی کچھ محسوس ہوتے ہیں اور کچھ قطعاً غیر محسوس[۱۰۵]!

ان طبعی استحالوں اور انقلابوں سے مختلف صورتیں اپنی مختلف استعدادوں اور صلاحیتوں کے ساتھ ظاہر ہوتی رہتی ہیں۔

کائنات میں ترتیب اور تعاقب

اشیائے ممکنہ کے وجود اور ظہور میں اور نہ صرف ظہور و وجود ہی میں بلکہ وجود کے علاوہ دوسری صفتوں سے موصوف ہونے میں بھی جو ترتیب و تعاقب ہے کہ بعض اشیا بعض سے مقدم ہیں، اور بعض سے موخر اور بعض کی معاصر، اس کی وجہ ذات باری نہیں ہے۔ باری تعالیٰ کے وجود کو تمام اشیاء سے یکساں تعلق ہے۔ اس کے وجود کی ضو فشانی اور انعکاس سب کے لیے برابر ہے، بلکہ اس ترتیب اور تعاقب کی وجہ خود ممکنات کی اپنی استعدادیں اور صلاحیتیں ہیں[۱۰۶]۔ اسی سے متعلق ایک اور جگہ لکھتے ہیں[۱۰۷]:

> بدء (یعنی خلق) ایسی حالت ہے جو (خالق کے) ساتھ ہے اور یکساں قائم ہے۔ اس اعتبار سے اس میں کوئی انقطاع نہیں ہے۔ وجود کے عطا کرنے والے کے لیے ممکنات کی ترتیب کی قید نہیں (اس کی دست‌بے) یکساں نسبت ہے۔ بدء ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ رہیگا؛ چنانچہ ممکنات میں سے ہر ایک کے لیے خلق کے اعتبار سے وہی اولیت ہے۔ ممکنات کی باہم نسبت سے تقدم و تاخر متعین ہوتا ہے نہ کہ حق سبحانہ کے اعتبار سے۔

۱۰۴۔ فتوحاتِ مکیہ، ۲: ۲۵۴ ۱۰۵۔ ایضاً ۱۰۶۔ ایضاً، ۳: ۲۸۰ ۱۰۷۔ ایضاً، ۲: ۵۵

یہ صحیح ہے کہ باری تعالیٰ کے علم میں ہے کہ کونسی چیز کس وقت ظاہر ہوگی۔ لیکن خود یہ علم اس تعاقب اور ترتیب کی علت نہیں ہے کیونکہ، جیسا کہ گذر چکا ہے، علم معلوم کا تابع ہے نہ کہ معلوم علم کا۔ یہ علم ممکنات کی صلاحیتوں اور استعدادوں کا علم ہے اور واقع کے ساتھ مطابق ہے۔ اس لیے یہ نہیں ہو سکتا کہ کوئی شے اس وقت سے پہلے موجود ہو سکے جس وقت اس کا موجود ہونا باری تعالیٰ کے علم میں مقرر ہے کیونکہ اس سے پہلے اس میں موجود ہونے کی صلاحیت ہی نہیں ہے۔ وقتِ مقررہ سے پہلے موجود ہونے کے معنی یہ ہیں کہ وہ شے قبل ازیں کہ اس میں وجود کو قبول کرنے کی صلاحیت ہو، موجود ہو جائے۔ اسی مسئلے کو بیان کرتے ہیں:[108]

> بلکہ حق سبحانہٗ جن ممکنات کے متعلق جانتا ہے کہ ان کے وجود کے لیے گذشتہ کل کی قید ہے، یہ ممکن نہیں ہے کہ انھیں آج پیدا کر دے، یا آئندہ کل اس لیے کہ زمانے کا تعین خلق کا تتمہ ہے۔ قدروں کا مطالبہ مخلوقات کا ذاتی ہے، جن کے وجود کے لیے زمانے کی قید ہے، انھیں اس زمانے کے اعتبار سے خلق کیا جن کے وجود کے لیے کسی خاص حالت کی قید تھی انھیں اس حالت کے لحاظ سے پیدا کیا اور جن کے وجود کے لیے کسی خاص صفت کی قید تھی، انھیں اس صفت کے ساتھ خلق کیا۔

ممکنات میں خود ایسی صلاحیتوں اور استعدادوں کا ہونا جن کی وجہ سے ان میں تعاقب و ترتیب پیدا ہو، ضروری ہے اور اس کی وجہ بھی ذاتِ باری نہیں، بلکہ خود ممکنات ہیں۔ یہ گذر چکا ہے کہ ممکنات غیر محدود اور غیر متناہی ہیں۔ غیر متناہی اور غیر محدود کا اپنی غیر محدودیت اور عدمِ انتہا کے ساتھ دفعتہً موجود ہو جانا محال ہے۔ دفعتہً وجود اور ظہور محدود اور متناہی ہو جاتا ہے کیونکہ ان کے موجود ہو جانے کے بعد یہ حکم ضروری ہے کہ یہ ایسے کل ممکنات ہیں جو موجود ہو سکتے تھے اور اب کوئی ممکن وقوع پذیر نہیں ہوگا بلکہ اب کوئی ممکن رہا ہی نہیں یعنی اس کے وجود کی انتہا ہو گئی۔ غیر محدود ہوتے ہوئے محدودیت صریح تناقض ہے جو محال ہے۔ ذاتِ باری اپنی ایجاد اور تکوین سے اسے ممکن نہیں بنا سکتی۔ لہٰذا وجوداً ممکنات کا تعاقب اور ان کی ترتیب خود ان کی غیر محدودیت کا اقتضا ہے۔ اس میں کسی دوسرے کو دخل نہیں:[109]

> اللہ اپنی ذات کے اعتبار سے فاعل ہے تو یہ لازم نہیں کہ اس سے عالم کا فوری صدور ہو، کیونکہ ممکنات غیر متناہی ہیں اور جو غیر متناہی ہیں وہ وجود میں ترتیب کے ساتھ ہی آسکتی ہیں (یعنی

۱۰۸۔ فتوحاتِ مکیہ، ۲: ۶۰ ۱۰۹۔ ایضاً، ۴: ۴۲۵

بلا ترتیب موجود ہو جاتا) بالذات محال ہے اور جو شے بالذات محال ہو اس میں اس وجہ سے کہ کل کو وجود میں لے آنے سے فاعل قاصر ہے، ترتیب دینا فاعل کی صفت نہیں کیونکہ اس کے لیے کل ہے ہی نہیں۔ یہ تو بالذات محال ہے اور حقیقتوں میں تبدیلی نہیں ہوا کرتی۔ ممکنات میں جو ترتیب ہے، وہ خود ممکن کی ذات کی عطا کی ہوئی ہے۔ حق تعالیٰ کی ذات نے وجود عطا کیا ہے اور یہی ہے کہ ممکن کی ذات کا نورِ تجلی پر واقع ہونا کہ وہ اپنے آپ کو دیکھ لے اور ان چیزوں کو دیکھ لے جن پر نور پھیلا ہے، اس کا نام وجود ہے۔

کائنات کا حدوث اور قدم

یہ ہم دیکھ چکے ہیں کہ باری تعالیٰ کے مرتبۂ ذات میں عالم کی ہستی نہیں ہے۔ یہ ایسا مرتبہ ہے جس میں ذات ہے اور اس کے ساتھ کچھ نہیں۔ یہ بھی بیان کر دیا گیا ہے کہ ذاتِ باری کے مرتبۂ وجود میں بھی عالم موجود نہیں۔ لہٰذا عالم اس کے مرتبۂ وجود سے بھی متعلق نہیں۔ عالم کا تعلق اس کے مرتبۂ اسماء و صفات سے ہے اور اسماء و صفاتِ باری تعالیٰ کی ذات موجودہ کے اعتبارات اور اس کی نسبتیں ہیں، چونکہ اعتبارات اور نسبتیں مرتبے میں وجودِ باری سے موخر ہیں، اس لیے عالم بھی مرتبے کے اعتبار سے وجودِ باری سے موخر ہے۔ فرمایا:[۱۱۰]

> اگر عالم کے وجود میں حق تعالیٰ کی ذات کو دخل ہوتا نہ کہ نسبتوں کو، تو عالم وجوداً حق تعالیٰ کے برابر ہوتا، حالانکہ ایسا نہیں ہے نسبتیں اللہ کا ازلی حکم ہیں، جو چاہتی ہیں کہ عالم کا وجود حق تعالیٰ کے وجود سے موخر ہو، لہٰذا عالم کو حادث کہنا صحیح ہے۔

چونکہ عالم کا تعلق ذاتِ باری کی نسبتوں سے ہے اور اس تعلق میں کسی حرکت یا متحرک کا اعتبار نہیں اور زمانے کا استنباط اور استخراج حرکت اور متحرک سے ہوتا ہے[۱۱۱]، لہٰذا زمانہ خود عالم کے تحت ہے۔ دوسرے لفظوں میں:[۱۱۲]

> بدء (ابتدائے آفرینش) کے معنی ہیں خود ذاتِ موجد کے تقاضے سے ممکنات کے وجود کا پے بہ پے افتتاح بلا زمانے کا پابند کیے ہوئے کیونکہ زمانہ خود جسمانی ممکنات میں سے ہے۔ چنانچہ ہر شے غیر معقول ہے بجز اس کے کہ ممکن واجب کی ذات کے ساتھ مربوط ہو۔

لہٰذا جہاں تک زمانی تحدید کا تعلق ہے، عالم اس سے ویسا ہی بری ہے جیسا خود باری تعالیٰ؛ نہ عالم کی کوئی زمانی ابتداء، نہ باری تعالیٰ کی؛ نہ ذاتِ باری سے کوئی چیز زماناً مقدم، نہ عالم سے۔ ذات اور عالم دونوں اول ہیں۔

۱۱۰۔ فتوحاتِ مکیہ، ۴:۴۲۵ ۱۱۱۔ ایضاً، ۲:۴۵۶-۴۵۸ ۱۱۲۔ ایضاً، ۲:۵۵

ایک کا اوّل ہونا بعینہٖ دوسرے کا اوّل ہونا ہے۔ کہتے ہیں[۱۱۳]:

> ہمارے نزدیک کل عالم صرف اللہ کے ساتھ مقید ہے اور اللہ حدود و قیود سے برتر۔ لہٰذا جو شے اس کے ساتھ مقید ہے، وہ بھی اس برتری میں اس کے تابع ہے۔ حق کا اول ہونا اس مقید کا اول ہونا ہے کیونکہ حق کی اولیت عالم کے بغیر نہیں۔ (صرف) اس کی طرف اولیت کی نسبت اور (تنہا) اس کے ساتھ وصف صحیح نہیں بلکہ سب اسمائی نسبتیں اسی طرح ہیں۔

فرق صرف اتنا ہے کہ ایک وجود صرف ہے اس میں کسی قسم کا عدم نہیں۔ دوسرا ذاتاً معدوم ہے اور اس پر وجود طاری ہے[۱۱۴]۔

باری تعالیٰ کے درجات ازلاً اور ابداً مستمر اور غیر متناہی ہیں کیونکہ باری تعالیٰ کی تجلیات کا محل اس کے یہی درجات ہیں، اور تجلیات کی کوئی حد و انتہا نہیں۔ ذاتِ باری کا ہر درجہ یا تجلی عالم کا ایک درجۂ ظہور ہے، اس لیے خود عالم کے درجات بھی مستمر اور غیر محدود ہیں۔ قدیم اسی کو کہتے ہیں جو مستمر اور غیر محدود ہو۔ لہٰذا عالم بھی ابداً ازلاً قدیم ہے۔ مگر عالم کی یہ قدامت کسی شخصی درجے کے اعتبار سے نہیں، بلکہ نوعی درجات کے اعتبار سے ہے۔ چنانچہ نوعی طور پر عالم ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ رہیگا۔ نہ اس کی ابتدا، نہ انتہا۔ لیکن اس کا ہر شخصی درجہ اور ہر جزئی مرتبہ حادث ہے۔ اس کی ابتدا بھی ہے اور انتہا بھی۔ مگر خود ان درجات کی نہ ابتدا ہے نہ انتہا۔ شیخ اکبر اس سلسلے میں فرماتے ہیں[۱۱۵]:

> حق کے درجات کی کوئی نہایت نہیں کیونکہ اس کی تجلی انھی میں ہوتی ہے اور تجلی کی انتہا نہیں، گویا بقاے عالم کی کوئی انتہا نہیں ـــ دونوں طرفوں میں یعنی نہ ازل میں نہ ابد میں، جن کا (خود) ظہور اس شے کے اعتبار سے ہے جو ان میں ہے یعنی عالم سے۔ اگر عالم زائل ہو جائے تو ازل اور ابد میں امتیاز نہ رہے، جیسا کہ واقع ہے؛ چنانچہ حق تعالیٰ کے اعتبار سے بدء نہیں اور بدء کی اس کے اعتبار سے نفی بھی اس کے درجات میں سے ایک درجہ ہے جس کی بنا پر وہ عالم کی مشابہت سے بلند ہے۔ عالم کے درجات جو بعینہٖ اس کے درجات ہیں، ان کی ابد کی انتہا نہیں، گو عالم کا نزول ان میں سے کسی ایک درجے میں ہوتا ہے اور وہی درجہ عالم کی ابتدا رہے، بلکہ ان میں (سے کسی ایک درجے میں) عالم کے ظہور کی ابتدا ہے۔

حدوث و قدم عالم کے وجود کے اعتبار سے ہے۔ اس کی مثال اور عملی صورت کا جہاں تک تعلق ہے، عالم قدیم ہے

۱۱۳۔ فتوحاتِ مکیہ، ۲ : ۵۵   ۱۱۴۔ ایضاً ۱ : ۹۹ ۔ ۱۰۰   ۱۱۵۔ ایضاً، ۲ : ۱۶۸

کیونکہ باری تعالیٰ کا علم ازلی اور ابدی ہے۔[۱۱۶] اور عین ذات ہے۔ اس میں نہ تدریج ہے نہ تعاقب؛ اور ذاتِ باری شخصی حیثیت میں قدیم ہے۔ لہٰذا عالم کی مثال جو عالم کی علمی صورت ہے، شخصی طور پر قدیم ہے۔[۱۱۷] اس سے ایجاد اور خلق کا تعلق نہیں، ایجاد و خلق کو موجود بنانا ہے اور عالمِ مثال باری تعالیٰ کے مرتبۂ علم میں ثبوت رکھتا ہے نہ کہ وجود۔

عالمِ برزخ اور عالمِ آخرت

یہ بیان ہو چکا ہے کہ عالم استحالات اور تغیرات کا لامحدود سلسلہ ہے ـــــ نہ حیات فنا ہونے والی شے ہے، نہ عالم ختم ہونے کی چیز۔ موت فنا نہیں، بلکہ حیات کے ایک نئے استحالے اور تغیر کی ابتدا ہے۔ عالمِ آخرت موجودہ عالم کا انقطاع نہیں، بلکہ عالم کے جدید تغیر اور استحالے کا افتتاح ہے۔ اس افتتاح کے بعد بھی استحالات کا سلسلہ برابر جاری اور قائم رہتا ہے۔ "جن اہل اللہ کو اللہ نے باطن میں عیاناً مشاہدہ کرادیا ہے انھیں دنیا کے آخرت میں استحالے کا اور پھر آخرت کے یکے بعد دیگرے استحالات کا علم ہے (یہ اس طرح کا استحالہ ہے) جس طرح عالم کا دنیا میں استحالہ ہوا۔"[۱۱۸]

حیاتِ دنیوی، حیاتِ برزخی اور حیاتِ اخروی میں زندگی کی تقسیم انسان اور جنّات کے لحاظ سے ہے۔ اگر یہ نہ ہوں تو پھر آخرت اور اس عالم میں کوئی امتیاز نہیں اور نہ عالمِ برزخ کی کوئی ضرورت۔ وضاحت فرماتے ہیں:[۱۱۹]

> اور اگر ہم نہ ہوتے تو آخرت اور دنیا میں امتیاز نہ رہتا، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے عالم میں سے اس نسبت میں صرف انسان اور جنات کا لحاظ کیا ہے۔ انسانوں کے لیے اپنے اسمِ ظاہر کی بنا پر ظہور قرار دیا۔ اور اسمِ باطن کی بنا پر جنّات کے لیے اخفا مقرر کیا۔ ان کے باہر دوسری سب چیزیں ان کی (تابع) اور مسخر ہیں۔

سب سے پہلے ہمارا ظہور اسی زندگی کے ساتھ اس عالم میں ہوا ہے، لہٰذا اس عالم کو "دارِ دنیا اور "دارِ اولیٰ" کہا جاتا ہے اور اس زندگی کو حیاتِ دنیوی۔ اس زندگی اور بعد الحشر زندگی کی درمیانی مدت برزخی یعنی درمیانی اور وسطی زندگی ہے، جس کا مقام عالمِ برزخ ہے۔ برزخی زندگی سے ان صورتوں میں بدل جاتا جن میں حشر و نشر ہوگا، اخروی زندگی ہے اور عالمِ آخرت اس زندگی کا مقام ہے کیونکہ موجودہ زندگی کے اعتبار سے وہ دوسرا عالم اور دوسری زندگی ہے۔[۱۲۰]

شیخ کے نزدیک جس حیات میں ضعف و اضمحلال نہیں، وہ اخروی حیات ہے۔ موجودہ زندگی میں جو چیزیں معنوی اور

۱۱۶۔ فتوحاتِ مکیہ، ۱: ۱۰۱ ۱۱۷۔ ایضاً، ۱: ۱۳۲ ۱۱۸۔ ایضاً، ۲: ۲۵۳ ۱۱۹۔ ایضاً ۱۲۰۔ ایضاً، ۱: ۲۵۳

تخیلی ہیں، عالم آخرت میں محسوس اور واقعی ہو جائینگی۔ لیکن دنیوی زندگی کے بغیر اخروی زندگی ممکن نہیں۔ اخروی زندگی کے لیے خاص قسم کی تربیت اور خاص نشوونما کی ضرورت ہے تاکہ اس زندگی کے لیے جو طاقت اور تحمل درکار ہے، وہ حاصل ہو جائے۔ چنانچہ عالم برزخ اصل میں تربیت گاہ ہے۔ عالم برزخ کی تشریح اور احادیث پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں[۱۲۱]:

انسان دنیا کے بطن میں ہے اور اس کا زمانۂ پیری ماہِ ولادت ہے، اور اسے دنیا اپنے بطن سے برزخ میں پہنچا دیتی ہے۔ یہ آخرت کی منزلوں میں سے سب سے پہلی منزل ہے۔ اس میں انسان روزِ حشر تک اسی طرح تربیت پاتا ہے جیسے بچہ۔ یہ (وقفہ) چالیس سال کے برابر ہے یعنی اس زمانے کے برابر جس میں رسولوں کی بعثت ہوتی ہے، جو امورِ الٰہی کے علم میں سب عالم سے زیادہ کامل ہیں۔ چنانچہ دارِ کرامت (آخرت) میں وہ ایسی قوت حاصل کر لیتے ہیں، جس کے بعد ضعف نہیں۔ چنانچہ یہاں جن چیزوں کا ان کے خیال میں معنوی وجود ہوتا ہے، وہاں ان کا وجود حسی ہو جاتا ہے۔

شیخ کے نزدیک ممکنات سب کے سب خیالی ہیں۔ اس لیے حیات دنیوی ہو یا برزخی یا اخروی، ان سب کی ہستی خیالی ہے۔ تاہم ان میں باہم فرق ہے۔ اگر ان میں فرق نہ ہوتا، تو ان میں اختلاف اور امتیاز کے کوئی معنی نہیں تھے۔ علاوہ ازیں بغیر فرق کے تغیر اور استحالہ بھی بے معنی ہو جائیگا۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ دنیوی زندگی ایک خواب ہے اور موت احساسِ بیداری کے ساتھ اس خواب کے انقطاع کا شعور؛ اور یہ بیداری حقیقۃً خود بھی خواب ہی ہے، جہاں سے برزخی حیات کا دوسرا خواب شروع ہوتا ہے۔ جو حشر کی بیداری پر ختم ہوتا ہے۔ چونکہ اسی طرح کی خواب آسا تبدیلیاں یکے بعد دیگرے مسلسل ہوتی رہتی ہیں اور ان خوابوں میں سے کسی خواب پر بھی خواب کا گمان نہیں ہوتا۔ گویا یہ مسلسل زندگی اور اس کے احوال خواب در خواب ہیں اور ہر ایک اپنی جگہ واقعہ بھی۔ موت سے بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں[۱۲۲]:

وہ (یعنی موت) دنیوی زندگی کی حالت کے اعتبار سے بیداری ہے۔ جب اخروی زندگی میں مبعوث ہونگے، تو مبعوث شخص کہیگا: "ہمیں ہمارے خواب سے کس نے اٹھایا؟" بعد الموت کے وقفے میں اس کی ہستی ایسی ہوگی، جیسے سوتے میں سونے والے کی، باوجودیکہ صاحب شریعت نے اس کا نام بیداری رکھا ہے۔ اسی طرح جس حالت میں تم ہوگے اس سے منتقل ہونا ناگزیر ہے۔

۱۲۱۔ فتوحات مکیہ، ۳: ۲۸۲ ۱۲۲۔ ایضاً، ۲: ۳۱۳

زمان اور ازل

شیخ کے نزدیک زمانے کے دو مفہوم ہیں ایک تو یہی عام مفہوم جس کی آفتاب کے طلوع و غروب سے حد بندی ہوتی ہے۔ اور دن، رات، ماہ و سال اس کے اجزا ہیں۔ اس مفہوم کے اعتبار سے زمانے کا استخراج فلک الافلاک یا دوسرے افلاک یا دوسرے متمیزات کی حرکت سے ہوتا ہے اس معنی میں زمانے کا عینی وجود نہیں[۱۲۳] بلکہ طبعی اجسام کا ایک عرض ہے[۱۲۴]:

> زمان و مکان بھی طبعی اجسام کے عوارض ہیں، مگر زمانہ وہمی شے ہے اس کی کوئی ہستی نہیں، افلاک اور دوسری تمیز چیزوں کی حرکت سے اس کا ظہور ہوتا ہے، جب ان سے متعلق لفظ "کب" سے سوال ہو۔

چونکہ ہر موجود زمانے کا معروض ہے اور اسے دوسرے موجودات کے اعتبار سے کوئی نہ کوئی زمانی نسبت، تقدم تاخر اور معیت کی حاصل ہے۔ اگر زمانہ خود کوئی حقیقی وجود رکھتا، تو خود اس کے لیے بھی دوسرے موجودات کے اعتبار سے ان نسبتوں میں سے کوئی نہ کوئی نسبت حاصل ہوتی۔ اس کے معنی یہ ہوتے کہ خود زمانے کے لیے ایک دوسرا زمانہ درکار ہوتا وعلیٰ ہذا القیاس[۱۲۵]۔

جس طرح بعض اشیا دوسری اشیا سے زماناً موخر ہیں، اسی طرح باری تعالیٰ سے بھی موخر ہیں۔ اور باری تعالیٰ ان سے زماناً مقدم ہے۔ گویا عالم کے ساتھ باری تعالیٰ بھی زمانی نسبت سے موصوف ہے۔ لیکن اس کا یہ موصوف ہونا اس کی ذات کا اعتبار نہیں کیونکہ زمانے کا استنباط جسمانی ممکنات سے ہوتا ہے اور وہ ذاتِ باری سے ذاتاً موخر ہیں۔ اس لیے عالم کو زمانی نسبت باری تعالیٰ کے ان احکام کے اعتبار سے حاصل ہوتی ہے، جو عالم میں جاری ہیں اور خود باری تعالیٰ عالم کے احکام کی بنا پر اس نسبت سے موصوف ہوتا ہے[۱۲۶]۔

> رب مربوب کے لیے زمانہ ہے اور مربوب رب کے لیے کیونکہ ہر ایک کے لیے جو حکم بھی ثابت ہوتا ہے وہ دوسرے کے اعتبار سے ہوتا ہے۔ اس بنا پر کہ ہر ایک کے لیے کہا جاتا ہے کہ "اس کے مثل کوئی شے نہیں" کوئی بھی ایک دوسرے کے لیے زمانہ نہیں ہو سکتا کیونکہ باہم نسبت ختم ہو گئی۔ مگر ہر ایک کے لیے یہ صورت اس کی ذات کے اعتبار سے ہے، نہ کہ احکام کے اعتبار سے۔ جب احکام کا لحاظ کیا جائے جو حق کے عالم کے ساتھ اور عالم کے حق کے ساتھ وابستہ ہیں، تو یہ صحیح ہے کہ ہر ایک کے

۱۲۳۔ فتوحات مکیہ، ۳: ۵۴۶ ۱۲۴۔ ایضاً، ۲: ۴۵۸ ۱۲۵۔ ایضاً، ۱: ۳۲۵ ۱۲۶۔ ایضاً، ۳: ۵۴۷

احکام دوسرے کے لیے زمانہ ہوجائینگے۔

اس وہمی نسبت سے قطع نظر واقع میں ذاتِ باری کے لیے عالم کے اعتبار سے نہ قبلیت ہے نہ معیت اور بعدیت کیونکہ جن چیزوں پر یہ اعتبارات موقوف ہیں، وہ مخلوق ہیں اور باری تعالیٰ غیر مخلوق ہے۔ دونوں میں حقیقی امتیاز یہ ہے کہ ایک وجودِ صرف ہے اور ہمیشہ سے ہست، اور دوسرے کی ہستی عدم سے پیدا ہے۔ ان دونوں وجودوں میں ایک وہمی امتداد اور وہمی خلا ریا فصل حائل ہے۔[۱۲۷]

ممکنات کے لیے زمانے کی جو حیثیت ہے، وہی باری تعالیٰ کے لیے ازل کی ہے جس طرح زمانہ عینی وجود نہیں رکھتا اسی طرح سے ازل کا کوئی عینی وجود نہیں ہے۔[۱۲۸] باری تعالیٰ کو ازلی کہنے کے معنی یہ ہیں کہ اس سے کوئی چیز مقدم یا اول نہیں اور یہ سلبی اور عدمی مفہوم ہے، اور محض وہمی۔[۱۲۹] خود ازل کا تصور بھی عالم پر موقوف ہے۔ اگر عالم نہ ہوتا تو باری تعالیٰ کو نہ ازلی کہا جاسکتا، نہ ابدی اور نہ ازل اور ابد میں کوئی امتیاز ہوتا۔ اور نہ ان کا کوئی متعین مفہوم ہوسکتا تھا۔

شان اور فعل

زمانے کے دوسرے مفہوم کو آفتاب کے طلوع وغروب یا فلک الافلاک کی حرکت سے کوئی تعلق نہیں، اس کا استنباط فعل اور تاثیر سے ہوتا ہے۔ شیخ اسے 'یوم شان' کہتے ہیں، کیونکہ اس کی تحدید باری تعالیٰ کے فعل اور شان سے ہوتی ہے:[۱۳۰]

> ایام بہت ہیں کچھ بڑے اور کچھ چھوٹے۔ سب سے چھوٹا زمانۂ فرد ہے اور ہر روز وہ ایک شان میں ہے' اس سے متعلق ہے۔ زمانۂ فرد کا نام یوم اس لیے رکھا گیا کہ اسی میں شان کا حدوث ہوتا ہے۔ یہ صغیر ترین اور دقیق ترین یوم ہے اور سب سے بڑے کی کوئی حد نہیں ہے۔

باری تعالیٰ کا فعل اور اس کی شان بعینہٖ خلق اور تکوین ہے۔ اسی لیے کہتے ہیں:[۱۳۱]

> "کل یوم ھو فی شان" میں شان جو کہ فعل ہے صغیر ترین دن یعنی غیر منقسم زمانِ فرد میں اس کی ایجاد ہے۔

یہ یوم جہاں تک اس کی اپنی ذات کا تعلق ہے، فعل اور تاثیر ہے۔ فعل اور تاثیر آنی اور دفعی ہیں، ان میں کوئی امتداد نہیں۔ گویا یہ ایک آن ہے جو لمح بصر (پلک جھپکنے) سے بھی کم ہے۔ مگر جہاں تک اس کی صورت یا اثر کا تعلق ہے،

۱۲۷۔ فتوحاتِ مکیہ، ۱: ۹۹۔۱۰۰ ۱۲۸۔ ایضاً، ۲: ۴۰ نیز ۱: ۳۲۴ ۱۲۹۔ رسالۃ الحروف: ۲۰۷

۱۳۰۔ فتوحاتِ مکیہ، ۱: ۳۲۵ ۱۳۱۔ ایضاً، ۴: ۴۲۵

دنیا کے عام دنوں کے پیمانوں سے اس کی مقدار کم و بیش ہو سکتی ہے کیونکہ فعل اور تاثیر کا ظہور ممکنات کی اثر پذیری کی قابلیتوں اور صلاحیتوں کے اعتبار سے مختلف ہو سکتا ہے ورنہ فی نفسہ اس میں نہ صغر ہے نہ کبر۔ اس کو صغرا اور کبریا آئی کہنا اسی عام شمسی دن کے لحاظ سے ہے[۱۳۲]:

> ایام کی مقداریں اگرچہ مختلف ہیں اور ان کا شمار کنندہ شمسی دن ہے، تاہم اللہ کا امر ان میں نظر کی جھپک جیسا ہے۔ یہ تمثیل افہام و تفہیم کے لیے ہے۔ بلکہ وہ تو اس مقدار سے بھی بہت کم ہے اس کی مقدار وہی زمانۂ فرد ہے، جو یوم شان ہے۔

مکان و حیز

شیخ کے نزدیک مکان سے مراد ایسی شے ہے، جس پر کوئی جسم ٹھہرا ہوا اور قائم ہو یا گذرتے ہوئے اسے قطع کر رہا ہو۔ مکان کا یہی مفہوم ہے جس میں لوگ عام طور سے لفظ مکان بولتے ہیں یعنی 'جگہ'۔ ایسا پھیلاؤ یا امتداد جو کسی جسم کو گھیرے ہو اور وہ جسم اس میں پوری طرح سمایا ہوا ہو، شیخ اسے حیز کہتے ہیں۔ شیخ کے نزدیک مکان اور حیز دونوں نسبتی اور اضافی ہیں، ان کا کوئی عینی وجود نہیں۔ اجسام متمکنہ یا متمیزہ کو کسی دوسرے جسم سے حرکت یا سکون کی بنا پر جو خاص تعلق ہوتا ہے اس کی یہ تعبیریں ہیں۔ اس تعلق سے قطع نظر ان دونوں کی اپنی کوئی ہستی نہیں ہے۔ ان کے الفاظ ہیں[۱۳۳]:

> زمان و مکان بھی طبعی اجسام کے عوارض ہیں مگر زمان وہمی شے ہے اس کا کوئی وجود نہیں۔ چنانچہ حیز اور زمان کا بھی عینی وجود نہیں بوجود متحرک و ساکن اشیا کا ہے۔ مکان وہ شے ہے جس پر اجسام ٹھہرے ہوئے ہیں؛ وہ شے نہیں ہے جس میں اجسام سمائے ہوئے ہیں؛ تو وہ حیز ہے نہ کہ مکان۔ چنانچہ مکان بھی اضافی شے ہے۔ جو ایسے موجود عینی سے متعلق ہے جس پر جسم ٹھیرا ہوتا ہے۔ یا اس کو اس پر سے نہ کہ اس میں سے گذر کر قطع کرتا ہے۔

حرکت و سکون

حرکت و سکون بھی شیخ کے نزدیک نسبتی اور اضافی امور ہیں۔ واقع میں کسی ایسی ذات کا وجود نہیں، جسے حرکت یا سکون کہا جا سکے۔ بلکہ یہ متمیز اور مکانی اجسام کے عوارض ہیں۔ اس کی وضاحت یوں کرتے ہیں[۱۳۴]:

۱۳۲۔ فتوحات مکیہ، ۱: ۲۲۵ نیز ۲: ۸۲   ۱۳۳۔ ایضاً، ۲: ۴۵۸   ۱۳۴۔ ایضاً، ۲: ۴۵۷

حرکت اور سکون کے بارے میں تحقیق یہ ہے کہ یہ ایسے طبعی اور متمیز اجسام کی اضافتیں ہیں، جو مکان رکھتے ہوں اور اگر ابھی تک مرتبۂ امکان میں ہے تو ان میں مکان میں ہونے کی صلاحیت ہو۔

للعقل لب وللالباب احلام — وللنهی فی وجود الکون احکام
تمضی اللیالی مع الانفاس فی عمہ — للخوض فیہ وایام واعوام
وما لنا منہ من علم ومعرفۃ — الا القصور واقدام وایہام
العلم باللہ نفی العلم عنک بہ — فکل ما نحن فیہ اوھام[135]

●●

۱۳۵۔ فتوحاتِ مکیہ، ۴: ۲۱۱

سَبْعَةَ اَحْرُف

مولانا سعید احمد اکبر آبادی
مسلم یونیورسٹی
علی گڑھ

سعید احمد اکبرآبادی

سَبعَۃ احرُف

ایک مشہور روایت ہے: اُنزِلَ القرآنُ علیٰ سَبعَۃِ اَحرفٍ یعنی قرآن سات حروف پر نازل ہوا ہے لیکن اس کا مطلب کیا ہے اور سات حروف سے کیا مراد ہے، اس میں سخت اختلاف ہے۔ علامہ جلال الدین سیوطی کہتے ہیں[1]: "اس حدیث کے معنی میں چالیس کے قریب مختلف اقوال منقول ہیں۔ لیکن تشفی کسی ایک قول سے بھی نہیں ہوتی"۔ اس بنا پر حدیث کی تشریح میں متعدد اقوال نقل کرنے کے باوجود سیوطی اس بات کا بھی اعتراف کرتے ہیں کہ جس طرح قرآن میں بعض آیات متشابہات ہیں، اسی طرح بعض احادیث بھی متشابہات ہیں اور انھیں میں ایک یہ حدیث بھی ہے جس کے معنی سمجھ میں نہیں آتے[2]۔

روایت کی حیثیت

اس سلسلے میں سب سے پہلے یہ بات ذہن نشین کر لینی چاہیے کہ جہاں تک اس روایت کے اسانید اور طرق کا تعلق ہے، علمائے اہل سنّت والجماعت کے نزدیک اس کی صحت اور استناد میں کوئی شک نہیں ہے۔ اکیس صحابۂ کرام جن میں ابی ابن کعب، انس، ابن عباس، ابن مسعود اور حضرت عثمان و عمر ایسے اکابر صحابہ شامل ہیں، انھوں نے اسے نقل کیا ہے اور یہ روایت بخاری[3]، مسلم[4]، ابوداؤد[5]، ترمذی[6]،

۱۔ الاتقان فی علوم القرآن للسیوطی طبع مصر، ۱: ۴۷ ۔ ۲۔ ایضاً

۳۔ کتاب ۴۴ باب ۴؛ کتاب ۵۹ باب ۶؛ کتاب ۶۶ باب ۴ و ۲۷؛ کتاب ۸۸ باب ۹؛ و کتاب ۹۷

۴۔ کتاب ۶ حدیث نمبر ۲۷۰، ۲۷۴ ۔ ۵۔ کتاب ۸ باب ۲۲

۶۔ کتاب ۴۳ باب ۹

مسند احمد، مسند طیالسی، نسائی[9] سب میں موجود ہے؛ اور بعض کتابوں میں مختلف ابواب کے تحت کئی کئی جگہ۔ اسی بنا پر ابو عبید نے اس روایت کے متواتر ہونے کی تصریح کی ہے[10]۔ عہد حاضر کے مشہور محقق اور ناقد الشیخ احمد محمد شاکر لکھتے ہیں: الحدیث صحیح لاخلاف فی صحتہ[11]۔ لیکن اس کے باوجود اس کے تمام طرق اور اسانید کو صحیح کہنا درست نہیں ہے۔ چنانچہ حضرت ابو ہریرہ کی سند سے جو روایت منقول ہے، اسے شیخ احمد عبدالرحمٰن البنّا نے جو ساعاتی کے لقب سے مشہور ہیں، غریب الاسناد کہا ہے[12]۔ ابن جریر طبری کے نزدیک سبعۃ احرف کے سلسلے میں جتنی روایات پائی جاتی ہیں سب آپس میں ایک دوسرے سے متعارض ہیں[13]۔

یہ آرا علمائے اہل سنّت والجماعت کی تھیں۔ شیعی حضرات اس روایت کو سرے سے قابل اعتماد ہی تسلیم نہیں کرتے۔ چنانچہ محمد جواد البلاغی النجفی لکھتے ہیں[14]: "اور وہ جو مروی ہے کہ قرآن سات حروف پر نازل ہوا ہے، تو تم اس سے اعتنا نہ کرو کیونکہ اس سے اعتنا کرنا ایک کمزور چیز سے اعتنا کرنا ہے۔ یہ روایت کمزور ہے اور اس میں لفظ اور معنی کے اعتبار سے اضطراب پایا جاتا ہے"۔ اس کے بعد آگے چل کر الکافی کے حوالے سے بروایت فضیل بن یسار نقل کیا ہے کہ میں نے ابو عبداللہ سے پوچھا کہ لوگ کہتے ہیں، قرآن سات حروف پر نازل ہوا ہے۔ انھوں نے جواب دیا[15]: "غلط کہتے ہیں بلکہ وہ ایک ہی حرف پر نازل ہوا ہے۔ امام جعفر صادق اور امام باقر سے بھی یہی منقول ہے۔"

اس میں شک نہیں کہ "سبعۃ احرف" کے سلسلہ میں جو روایات منقول ہیں، ان میں سے اکثر میں لفظ اور معنی کے اعتبار سے اضطراب ہے۔ چنانچہ خود احرف کی تعداد متعین نہیں ہے۔ عام روایتوں میں "سبعۃ" ہے لیکن

۷۔ ۱/ ۲۴، ۴۰، ۴۲، ۴۴۵؛ ۲/ ۳۰۰، ۳۳۲، ۴۴۰؛ ۴/ ۱۶۹، ۲۰۴، ۲۰۵؛ ۵/ ۱۶، ۴۱، ۵۱، ۱۱۴، ۱۲۲، ۱۲۴، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۳۲؛ ۶/ ۳۸۵، ۳۹۱، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۵، ۴۳۳، ۴۶۲

۸۔ حدیث ۳۹، ۵۴۳، ۵۵۸ ۹۔ کتاب ۱۱ باب ۳۷ ۱۰۔ الاتقان ۱: ۴۷

۱۱۔ الرسالۃ للامام الشافعی (مرتبہ احمد محمد شاکر): ۲۷۳ (حاشیہ ۷)

۱۲۔ الفتح الربانی ۱۸: ۳۹ (حاشیہ ۵) ۱۳۔ مقدمہ تفسیر ابن جریر طبری

۱۴۔ آلاء الرحمٰن فی تفسیر القرآن ۱: ۳۰

۱۵۔ ایضاً: ۳۲

سمرۃ بن جندب سے "ثلاثۃ" مروی ہے[16]۔ عبداللہ بن مسعود سے روایت ہے کہ پہلی کتابیں ایک دروازے سے اور ایک حرف پر نازل ہوئی تھیں، لیکن قرآن سات دروازوں سے سات حروف پر نازل ہوا ہے۔ لیکن انھیں سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ "اللہ تعالیٰ نے قرآن پانچ حروف پر نازل کیا ہے"[17]۔ اسی طرح عبداللہ ابن عباس سے "سبعۃ" کی عام روایت کے علاوہ ایک روایت "اربعۃ احرف" کی بھی ہے[18]۔ ان سب کے برخلاف مجاہد اور سعید بن جبیر سے علی الترتیب روایت ہے کہ وہ قرآن کی قراءت پانچ اور دو حرف پر کرتے تھے[19]۔ یہ اختلافات تو وہ ہیں جو احرف کے نفس عدد کے بارے میں ہیں۔ اس کے علاوہ احرف کی تشریح کے سلسلے میں سیوطی اور ابن جریر نے جو روایات نقل کی ہیں، انھیں یکجائی طور پر دیکھا جائے، تو ان کا حال بھی یہی ہے۔ بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ احرف سے مراد الفاظ ہیں؛ بعض سے اختلافِ قراءت کا پتا چلتا ہے اور بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ اس سے مراد احکام اور وعد و وعید کا اختلاف ہے۔

علاوہ ازیں سند کے اعتبار سے سب روایات ایک مرتبے اور حیثیت کی نہیں ہیں، بلکہ بعض غریب ہیں بعض مُرسَل ہیں، اور بعض کے راوی مجہول الحال ہیں۔ لیکن کم از کم ایک روایت ایسی ضرور ہے جو اصولاً یقیناً صحیح، اور متفق علیہ کا حکم رکھتی ہے اور وہ یہ ہے:[20]

عن عبد الرحمن بن عبد القاری أنّہ قال سمعتُ عمر بن الخطّاب یقول سمعتُ ھشام بن حکیم بن حزام یقرأُ سورۃ الفرقان علی غیرِ ما أقرأُھا وکان رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم أقرأنیھا وکدت ان اعجل

عبدالرحمٰن بن عبدالقاری سے روایت ہے کہ میں نے عمر بن الخطاب سے سُنا ہے وہ کہہ رہے تھے کہ میں نے ہشام بن حکیم کو سورۂ فرقان کو جس طرح میں اسے پڑھتا تھا اور جس طرح رسول اللہ نے وہ مجھے پڑھائی تھی، اس کے خلاف پڑھتے سُنا۔ قریب تھا کہ میں (غصہ کے مارے) ان پر جھپٹ ماروں لیکن میں نے انھیں

۱۶۔ مشکل الآثار للطحاوی (دائرۃ المعارف حیدرآباد) ۴/۱۹۵ :

۱۷۔ مقدمۂ تفسیر ابن جریر طبری، ۲۲، ۲۳

۱۸۔ آلاء الرحمٰن فی تفسیر القرآن، ۱: ۳۱

۱۹۔ مقدمہ تفسیر طبری: ۱۷

۲۰۔ صحیح بخاری کتاب الخصومات باب کلام الخصوم بعضھم فی بعض۔ امام بخاری نے یہی روایت الفاظ کے کچھ رد و بدل کے ساتھ جلد ثانی میں باب "انزل القرآن علی سبعۃ احرف" کے ماتحت نقل کی ہے۔ امام مسلم نے بھی باب "ان القرآن انزل علی سبعۃ احرف وبیان معناہ" کے تحت یہ حدیث درج کی ہے نیز دیکھیے سنن ابی داؤد، کتاب الصلوۃ، باب انزل القرآن علی سبعۃ احرف۔

علیہ ثم أمہلتہ حتی انصرف ثم لببتہ بردائہ	مہلت دی، یہاں تک کہ وہ (نماز سے) فارغ ہو گئے۔ اب
فجئت بہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم	میں انھیں چادر سے گھسیٹتا ہوا لے کر حضور کی خدمت میں پہنچا
فقلت إنی سمعت ھذا یقرأ علی غیر ما	اور عرض کیا کہ میں نے انھیں اس طریقے کے خلاف پڑھتے سنا
اقرأتنیھا فقال لی ارسلہ ثم قال	ہے جس طرح آپ نے مجھے پڑھائی تھی۔ حضور نے فرمایا ان کو
لہ اقرأ فقرأ فقال ھکذا انزلت	چھوڑ دو پھر ان سے فرمایا: پڑھو۔ ہشام نے پڑھا اس پر آپ
ثم قال لی اقرأ فقرأت فقال	نے فرمایا "یہ اسی طرح نازل ہوئی ہے" پھر مجھ سے فرمایا "اب تم
ھکذا انزلت ان القرآن انزل	پڑھو" میں نے پڑھا، تو آپ نے فرمایا "اسی طرح نازل ہوئی"
علی سبعۃ احرف فاقرءوا ما	(مزید برآں فرمایا) بے شبہ قرآن سات حروف پر نازل ہوا ہے
تیسر منہ۔	پس تم کو جیسے سہولت ہو، پڑھو۔

صحیح بخاری ہی میں عبداللہ بن عباس سے بھی ایک روایت ہے[21]:

انّ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم	رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مجھے جبریل نے
قال أقرأنی جبریلُ علی حرفٍ فراجعتہ	(قرآن) ایک حرف پر پڑھایا۔ میں نے ان سے مراجعت کی
فلم ازل استزیدہ و یزیدنی حتی	اور اسی طرح میں ان سے اضافہ کراتا جاتا تھا اور وہ اضافہ
انتھی الی سبعۃ احرف۔	کرتے جاتے تھے یہاں تک کہ وہ سات حروف تک پہنچے۔

سبعۃ احرف سے مراد

بہر حال جہاں تک انزل القرآن علی سبعۃ احرف کے الفاظ کا تعلق ہے، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ان کا ثبوت صحیح ہے اور محدثین کے نزدیک اس کی حیثیت متفق علیہ کی ہے۔ سوال یہ ہے کہ اس سے مراد کیا ہے؟ اس سے متعلق کم و بیش چالیس اقوال کو یہاں نقل کرنے کی ضرورت نہیں ہے، کیونکہ اگرچہ محدثین انھیں نقل کرتے ہیں، لیکن ساتھ ہی یہ بھی کہہ دیتے ہیں کہ اکثرھا غیر مختار[22]۔ سیوطی نے بھی تمام اقوال نقل

21۔ ج ۲ "باب انزل القرآن علی سبعۃ احرف"۔ حافظ ابن حجر کے خیال میں یہ روایت ابن عباس نے براہ راست رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے نہیں سنی۔ ممکن ہے ابی بن کعب سے سُنی ہو کیونکہ اسی مضمون کی روایت جس کو مسلم نے بیان کیا ہے ابی بن کعب سے مشہور ہے۔

22۔ بذل المجہود فی حل ابی داؤد، ۲: ۳۴۶

کرنے کے بعد دو کو اقرب الی الفہم قرار دیا ہے۔ اسی لیے ہم بھی اپنی بحث کو ان ہی اقوال تک محدود رکھیں گے جو اس سلسلے میں بنیادی اور اہم سمجھے جاتے ہیں۔

کیا احرف سے مراد الفاظ ہیں

اس بحث میں سب سے اہم یہ سوال ہے کہ کیا 'حرف' سے مراد الفاظ ہیں اور اس بنا پر کیا حدیث کا مطلب یہ ہے کہ مختلف قبائل کی رعایت سے اس بات کی اجازت دے دی گئی تھی کہ وہ قرآن کے کسی لفظ کو بدل کر اس کی جگہ اپنی زبان کا کوئی ہم معنی لفظ پڑھ لیں؟ ابن عبد البر نے کہا ہے کہ اکثر اہل علم کی رائے یہی ہے اور اس میں یہاں تک وسعت پیدا کی ہے کہ زبان کا اختلاف بھی ضروری نہیں، بلکہ ایک ہی قبیلے کے دو شخص اگر ایک معنی کو ادا کرنے کے لیے اپنی زبان کے دو مرادف الفاظ کی قراءت کریں، تو یہ بھی جائز ہے۔ چنانچہ حضرت عمر اور ہشام جو دونوں ایک ہی قبیلۂ قریش سے تعلق رکھتے تھے، لیکن اس کے باوجود ان میں اختلاف تھا، جیسا کہ اوپر بیان ہوا، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں کی تصویب کی۔ ان حضرات کا استدلال حضرت عمر اور ہشام والی روایت میں جو "فاقرءوا ما تیسر منہ" (جو تمہیں آسان ہو، پڑھو) فرمایا گیا ہے، اسی سے ہے۔ چنانچہ مولانا خلیل احمد صاحب سہارنپوری اس جملے کی شرح میں لکھتے ہیں:[۲۳]

وھذا یقوی قول من قال المراد بالاحرف تادیۃ المعنی باللفظ المرادف ولو کان من لغۃ واحدۃ۔	اور اس فقرے سے ان لوگوں کے قول کی تائید ہوتی ہے، جو کہتے ہیں کہ احرف سے مراد ایک معنی کو مرادف لفظوں سے ادا کر دینا ہے اگرچہ یہ الفاظ ایک ہی لغت کے ہوں۔

عجیب بات یہ ہے کہ امام شافعی کی بھی یہی رائے ہے۔ مندرجۂ صدر حضرت عمر اور ہشام والی روایت نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں:[۲۴]

> جب اللہ تعالیٰ نے یہ جانتے ہوئے کہ انسانی حافظے سے فروگزاشت ہو جاتی ہے، بندوں پر آسانی کرنے کی غرض سے اپنی کتاب کو سات حروف پر نازل فرمایا، اور انھیں اس کی اجازت عطا فرمائی کہ اگرچہ لفظ بدل جائے، وہ اپنی سہولت کے مطابق قراءت کریں، بشرطیکہ معنی نہ بدل جائیں، تو اب کتاب اللہ کے علاوہ جو اور چیزیں (یعنی احادیث) ہیں ان میں تو بدرجۂ اولیٰ اختلافِ الفاظ بشرطیکہ معنی نہ بدلیں، جائز ہوگا۔

۲۳۔ بذل المجہود، ۲: ۳۴۶   ۲۴۔ الرسالۃ (تحقیق احمد محمد شاکر)، ۲۷۴

حضرت عمر اور ہشام والی روایت میں جس اختلاف کا ذکر ہے، یہ اختلاف تھا کس بات میں؟ کیا یہ الفاظ کا اختلاف تھا، یا ان کے نطق اور تلفظ کا تھا، یا ان کی قرارت کا؟ اس حدیث سے اس کے متعلق کچھ معلوم نہیں ہوتا۔ لیکن امام شافعی اور ان کے ہم خیال علما جو اختلافِ الفاظ کے قائل ہیں، بعض اور روایتوں سے استدلال کرتے ہیں،

(الف) اُبی بن کعب کہتے ہیں[25]: مجھ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اے اُبی! مجھے فرشتہ نے قرآن پڑھایا تو پہلے دو حرف پر پھر تین حرف پر یہاں تک کہ بڑھتے بڑھتے سات حروف پر پڑھایا اور اس کے بعد کہا کہ یہ سب کافی و وافی ہیں، سمیعًا علیمًا" پڑھو یا "عزیزًا حکیمًا"، دونوں درست ہیں جب تک کہ تم آیتِ عذاب کو آیتِ رحمت اور آیتِ رحمت کو آیتِ عذاب نہ بناؤ"؛

(ب) ابوہریرہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا[26]: قرآن سات حروف پر نازل کیا گیا ہے پس تم جس طرح چاہو، پڑھو۔ ہاں، رحمت کا ذکر عذاب کے ساتھ اور عذاب کا ذکر رحمت کے ساتھ مخلوط نہ کرو۔

ان حضرات کا خیال یہ ہے کہ شروع میں قرآن لغتِ قریش ہی پر نازل ہوتا رہا، لیکن جب عرب کے دور دراز علاقوں کے قبائل اسلام میں داخل ہونے لگے۔ اُن میں سے ہر ایک کی بولی (زبان نہیں) الگ تھی اور ایک قبیلے کے شخص کے لیے دوسرے قبیلے کی بولی میں کسی کلام کو یاد رکھنا مشکل تھا۔ اس بنا پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان لوگوں کو اجازت دے دی کہ وہ اپنی اپنی بولی میں قرآن پڑھیں؛ لیکن شرط یہ تھی کہ معنی اور مفہوم میں تضاد نہ پیدا ہو لیکن چونکہ یہ اجازت ایک وقتی اور ہنگامی ضرورت کی بنا پر تھی، اس لیے جب لوگ قرآن کی اصلی زبان سے مانوس ہو گئے اور یہ ضرورت رفع ہو گئی، تو یہ اجازت بھی باقی نہ رہی۔

امام طحاوی نے اس میں اور وسعت پیدا کی ہے۔ ان کے نزدیک صرف غیر قریش کے قبائل کا معاملہ نہیں تھا بلکہ خود قریش میں بھی پڑھے لکھے کم تھے اور زیادہ تر حافظے ہی پر ان کا دار و مدار تھا؛ وہ قرآن کو جن الفاظ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سنتے، بعینہٖ ان الفاظ کا یاد رکھنا ان کے لیے مشکل تھا۔ اس لیے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں الفاظ کے ادل بدل کرنے کی بھی اجازت دے رکھی تھی۔ طحاوی نے اس دعوے کے اثبات کے لیے اسی حضرت عمر اور ہشام والی حدیث سے استدلال کیا ہے، کیونکہ یہ دونوں قریش سے تھے[27]۔

---

۲۵ سنن ابی داؤد۔ باب انزل القرآن علی سبعۃ احرف۔ ۲۶۔ ایضاً ۲۷۔ مشکل الآثار (دائرۃ المعارف حیدرآباد)، ۴: ۱۸۶

لیکن آگے چل کر لکھتے ہیں:[۲۸] "یہ جو کچھ تھا اللہ تعالیٰ کی طرف سے ان لوگوں کی سہولت اور آسانی کی غرض سے تھا ورنہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر جو قرآن نازل ہوا تھا وہ ایک ہی زبان میں نازل ہوا تھا۔" آخر میں فرماتے ہیں:[۲۹] "ہماری بحث سے یہ ظاہر ہو گیا کہ یہ سات حروف کی اجازت ایک خاص وقت میں، ایک خاص ضرورت کے ماتحت تھی۔ جب یہ ضرورت مرتفع ہو گئی تو یہ سبعۃ احرف کا حکم بھی مرتفع ہو گیا اور وہ پہلا ہی حکم قرآن کو ایک حرف پر پڑھنے کا لوٹ آیا۔"

امام طحاوی نے جو بات کہی ہے، اسے دوسرے علما نے اس طرح بیان کیا ہے کہ "جب لوگوں کو ایک لغت پہ جمع کرنا ممکن ہو گیا، تو آخری مرتبہ جبریل نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ قرآن کا وِرد ایک ہی حرف پر کیا۔ یہ گویا اس بات کا اعلان تھا کہ اب تک اپنی اپنی زبان میں قرآن پڑھنے کی جو اجازت تھی وہ اب منسوخ ہو گئی۔"[۳۰]

ابن جریر طبری کے نزدیک حضرت عثمان کے قرآن جمع کرکے مصاحفِ عثمانی کو اسلامی مملکت میں رائج کرنا اور دوسرے مصاحف کو ضائع کر دینا، اسی اعلان کی عملی تکمیل تھی۔[۳۱]

لیکن سوال یہ ہے کہ صحابۂ کرام اپنی اپنی بولی کے مطابق الفاظ کو بدل کر قرآن کی جو قرارت کرتے تھے اس پر کوئی حد بھی تھی یا نہیں؟ یعنی کیا ہر قبیلے کے شخص کو اذنِ عام تھا کہ وہ اپنی بولی کا لفظ پڑھے اور اس کے لیے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان سے اس لفظ کے سماع کی کوئی شرط نہیں تھی؟ اگر یہ دوسری صورت تھی تو اس طرح یہ لوگ از خود جو الفاظ پڑھتے تھے، ان سے متعلق حکم کیا تھا؟ وہ قرآن تھے یا غیر قرآن؟ اگر قرآن تھے، تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ قرآن کا نزول رسول اللہ کے علاوہ دوسروں پر بھی ہوتا تھا اور اگر یہ الفاظ غیر قرآن تھے تو "انزل القرآن علی سبعۃ احرف" کی اس پر تطبیق کیونکر ہوگی؟ اور اگر صورت پہلی تھی یعنی ہر شخص خود مختار نہیں تھا، بلکہ ان الفاظ کا سماع حضور کی زبان سے ضروری تھا جیسا کہ صاحب بذل المجہود نے اس کی تصریح کی ہے[۳۲] تو پھر یہ سب الفاظ قرآن ہوئے۔ لیکن اس صورت میں حضرت عثمان نے ایک حرف کے علاوہ سب حروف کو اپنے مصحف سے خارج کیوں کر دیا؟ کیا اس سلسلے میں ان کے

۲۸۔ مشکل الآثار (دائرۃ المعارف حیدرآباد) ۴ : ۱۹۰ ۲۹۔ ایضاً، ۴ : ۱۹۱

۳۰۔ بذل المجہود، ۲ : ۳۴۷ ۳۱۔ مقدمہ تفسیر ابن جریر طبری (قدیم ایڈیشن) : ۲۱

۳۲۔ بذل المجہود، ۲ : ۳۴۷

پاس حضور کا کوئی حکم تھا ؟ اگر نہیں تھا، تو غیر نبی کو کلام الٰہی میں اس طرح کی کتر بیونت کا حق کیونکر ہو سکتا ہے ؟
بہرحال جیسا کہ امام طحاوی نے صاف لکھا ہے اگر معاملہ صرف اتنا ہی تھا کہ قرآن دراصل نازل تو ایک ہی حرف پر ہوا تھا، لیکن ہنگامی اور وقتی ضرورت کی بنا پر صاحبِ قرآن نے مختلف قبائل کے لوگوں کو اسے اپنی اپنی بولی کے مطابق الفاظ بدل بدل کر پڑھنے کی اجازت دے دی تھی، تو اس سے زیادہ اشکال باقی نہیں رہتا غالباً حضور کا یہی فعل تھا جس کی اساس پر امام ابوحنیفہ نے ایک نومسلم فارسی کے خود اپنی زبان میں قرآن پڑھنے کو جائز ٹھہرایا تھا۔ اس سے ہم یہ تاویل کریں گے کہ قرآن کا نزول تو حرفِ واحد ہی پر ہوا تھا، اور اسی طرح وہ کاتبینِ وحی کے پاس محفوظ تھا، لیکن دور دراز کے قبائل کو قرآن کی تعلیمات اور اس کے معانی و مطالب سے مانوس اور آشنا کرنے کی غرض سے یہ سہولت دی گئی تھی۔

یہ سب درست اور صحیح ! لیکن بات اگر صرف اتنی ہی ہے، تو اس سے "انزل القرآن علی سبعۃ احرف" کا اشکال دور نہیں ہوتا اور اگر "احرف" سے مراد ہم معنی اور مرادف الفاظ ہی لیے جائیں، تو اس پر حسبِ ذیل اعتراضات وارد ہوتے ہیں:

(۱) لازم آتا ہے کہ قرآن کلامِ الٰہی معناً ہے نہ کہ لفظاً۔ امام شافعی کے قول سے بھی جسے ہم اوپر نقل کر آئے ہیں، یہی متبادر ہوتا ہے۔ گویا جس طرح حدیث کی روایت بالمعنی درست ہے، اسی طرح قرآن کی روایت بالمعنی بھی درست ہے۔

(۲) جب یہ سات حرف (اور ظاہر ہے سبعۃ کا لفظ حصرِ عدد کے لیے نہیں ہے) مُنزّل من اللہ اور کلامِ الٰہی ہیں، تو مصحفِ عثمانی میں ان کا اندراج کیوں نہیں ہوا ؟ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے صاف اور صریح حکم کے بغیر ان کے لیے کلامِ الٰہی میں یہ قطع و برید کیونکر جائز ہو سکتی تھی ؟

(۳) قرآن عرب و عجم سبھی کے لیے کلامِ الٰہی ہے۔ اگر الفاظ کے معاملے میں عرب قبائل کی رعایت کی گئی، تو ان کی کیا تخصیص ہے، عجم کا خیال کیوں نہیں رکھا گیا ؟

(۴) قرآن کلامِ الٰہی ہونے کے باعث فصاحت و بلاغت کے اعتبار سے حدِ اعجاز کو پہنچا ہوا ہے اور اسی بنا پر اس کی ایک آیت کا مثل لانے پر تحدی کی گئی ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ کسی مفہوم کے ادا کرنے کے لیے کسی زبان میں ہم معنی اور مرادف الفاظ خواہ کتنے ہی ہوں، بہرحال فصاحت و بلاغت اور ادائے مفہوم و معنی کے لحاظ سے یہ سب ایک مرتبے اور درجے کے نہیں ہو سکتے۔ پس اگر ان تمام الفاظ کو قرآن اور کلامِ الٰہی مان لیا

جائے، تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ قرآن از اول تا آخر فصاحت و بلاغت کے اعتبار سے ایک مرتبے اور درجے کا نہیں ہے اور اس میں جھول پیدا ہو جائیگا اور یہ خود قرآن کے اس دعویٰ "وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللّٰهِ لَوَجَدُوْا فِيْهِ اخْتِلَافًا كَثِيْرًا"[٣٣] کے خلاف ہوگا۔

وَمَا اَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُوْلٍ اِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهٖ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ (ابراہیم، ۱۴: ۴)	اور ہم کوئی رسول بھیجتے ہیں تو اس کی قوم کی زبان کے ساتھ ہی بھیجتے ہیں، تاکہ وہ خوب کھول کر بیان کرے۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بھی اس سے مستثنیٰ نہیں تھے۔ فرمایا گیا:

فَاِنَّمَا يَسَّرْنٰهُ بِلِسَانِكَ لِتُبَشِّرَ بِهِ الْمُتَّقِيْنَ وَتُنْذِرَ بِهٖ قَوْمًا لُّدًّا (مریم، ۱۹: ۹۸)	ہم نے قرآن کو آپ کی زبان ہی میں آسان کیا ہے تاکہ آپ اس کے ذریعے خدا ترس لوگوں کو بشارتیں سنائیں اور جھگڑالو قسم کے لوگوں کو ڈرائیں۔

ایک اور جگہ ارشاد ہوا:

فَاِنَّمَا يَسَّرْنٰهُ بِلِسَانِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُوْنَ۔ (الدخان، ۴۴: ۵۹)	ہم نے قرآن کو آپ کی زبان ہی میں آسان کیا ہے تاکہ یہ لوگ اس سے نصیحت پذیر ہوں۔

ان آیات سے یہ بات بھی ثابت ہوگئی کہ قرآن میں متعدد مواقع پر جو یہ فرمایا گیا ہے کہ قرآن "بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِيْنٍ" نازل ہوا ہے، تو "عربی مبین" سے مراد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان تھی اور یہ زبان بے شبہ اصلاً وہی تھی، جو قریش کی زبان تھی[٣٤]۔ لیکن چونکہ آپ کی ابتدائی نشوونما قبیلۂ بنو سعد میں ہوئی تھی، جن میں بدلوت کے باعث زبان کی سادگی اور صفائی نسبتۃً زیادہ پائی جاتی تھی، اس بنا پر آپ عرب میں تو افصح تھے ہی، قریش پر بھی آپ کو یک گونہ برتری حاصل تھی۔ چنانچہ فرماتے ہیں:[٣٥]

انا افصحکم لانی من قریش ونشات فی بنی سعد بن مالک	میں تم میں سب سے زیادہ فصیح ہوں کیونکہ میں قریش میں سے ہوں اور بنو سعد میں میری تربیت ہوئی ہے۔

٣٣۔ سورۃ النساء، ۴: ۸۲

٣٤۔ چنانچہ امام بخاری نے "کتاب فضائل القرآن" میں جو باب "نزل القرآن بلسان قریش" مرتب کیا ہے، اس کے ساتھ ہی ترجمۃ الباب میں "قرآناً عربیاً بلسان عربی مبین" جو ایک آیت کا ٹکڑا ہے، اسے بھی نقل کیا ہے۔

٣٥۔ فتح الباری، ۹: ۳۰۲

غرض قرآن کی زبان اصلاً وہی قریش کی زبان تھی، اس لیے جب حضرت عثمان کے عہد میں اختلاف ہوا تو آپ نے حکم دیا کہ قرآن کو لغتِ قریش پر لکھو کیونکہ قرآن انھیں کی زبان میں نازل ہوا ہے (اس حدیث میں حضرت عثمان کا یہ فرمانا کہ جب تم لوگوں میں قرآن کی عربیت کے بارے میں اختلاف ہو، تو......[۳۶]) خاص طور پر ملحوظ رکھنے کے قابل ہے۔ اس باعث، جیسا کہ ابن حجر (ف ۸۵۲ھ) نے نقل کیا ہے، بعض علما نے تصریح کی ہے کہ

"الوحی بالقرآن والسُّنۃ کان علی صفۃ واحدۃ ولسانٍ واحدٍ[۳۷]"

پس ان نصوصِ قطعیہ کے پیشِ نظر یہ کیونکر باور کیا جا سکتا ہے کہ قرآن کا نزول ایک لغتِ قریش کے علاوہ دوسرے لغات پر بھی ہوا تھا۔

آخر میں ایک سوال یہ بھی کیا جا سکتا ہے کہ اچھا اگر واقعی قرآن کا نزول سات لغات پر ہوا تھا، تو وہ باقی چھ لغات ہیں کہاں؟ ابن جریر طبری نے بھی یہ سوال اٹھایا ہے؛ لیکن ساتھ ہی یہ جواب دیا کہ اگر سائل کو یہ سب زبانیں (اَلسُن) معلوم بھی ہوں تو اس سے فائدہ کیا کیونکہ ان کی قرأت تو اب جائز ہی نہیں[۳۸]۔ لیکن قارئین کو اندازہ ہو سکتا ہے کہ اس جواب سے سوال رفع ہوا یا اور مضبوط ہو گیا!

علاوہ ازیں، جیسا کہ ہم نے پہلے بھی اشارہ کیا ہے، وہ روایتیں جن سے الفاظ کے تغیر و تبدل کی اجازت کا ثبوت ملتا ہے، اسناد کی حیثیت سے مجروح اور ناقابلِ اعتبار ہیں۔ چنانچہ عبدالرحمٰن بن بکرہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس جبریل و میکائیل آئے اور انھوں نے آپ کو سات حروف تک قرآن کے پڑھنے کی اجازت دی، تو اس کے بعد ان فرشتوں نے کہا:

کل شاف کاف مالم تختم آیہ عذاب برحمۃ او آیۃ رحمۃ بعذاب نحو قولك تعال واقبل وھلم واذھب اسرع واعجل۔	یہ سب شافی کافی ہیں جب تک تم عذاب کی آیت کو رحمت کے مضمون پر یا آیتِ رحمت کو عذاب کے مضمون پر ختم کرو اور یہ بالکل ایسا ہی ہے جیسا کہ تم تعال کہو یا اقبل کہو اور ھلم کہو یا اذھب اور اسرع کہو یا اعجل۔

اس سند کو ساعاتی نے غریب کہا ہے[۳۹]۔ اس اسناد میں ایک راوی علی بن زید بن جدعان بھی ہے؛ اس کا حافظہ خراب تھا۔

۳۶۔ بخاری ج ۲ باب نزل القرآن بلسان قریش
۳۷۔ فتح الباری، ۲۰: ۳۰۳
۳۸۔ مقدمہ تفسیر طبری: ۲۲
۳۹۔ الفتح الربانی، ۱۸: ۵۰

اسی طرح عبداللہ بن مسعود کی روایت ہے، جس میں "نزل القرآن من سبعة ابواب علی سبعة احرف" ہے۔ ابن عبدالبر نے اس کی نسبت لکھا ہے کہ یہ ایسی حدیث ہے جو اہلِ علم کے نزدیک ثابت نہیں ہے۔ اور اس کے ضعف پر سب کا اتفاق ہے۔[۴۰]

ایک روایت ہے جس میں مذکور ہے: نزل القرآن علی سبعة احرف حلال وحرام وامر ونهی...الخ

ابو عبید بن سلام اس سے متعلق کہتے ہیں[۴۱]: ولسنا ندری ما وجه الحدیث لأنه شاذ غیر مسند والاحادیث المسندة المثبتة ترده۔ اس سلسلے میں حضرت حذیفہ سے بھی ایک روایت ہے لیکن ساعاتی نے اسے بھی غریب کہا ہے۔[۴۲]

غرض کہ عقلاً و نقلاً، روایۃً و درایۃً کسی طرح ثابت نہیں ہوتا کہ سبعۃ احرف سے ایک ہی معنیٰ کو ادا کرنے کے لیے مختلف الفاظ کے پڑھنے کی اجازت مراد ہے۔ چنانچہ ابو عبید بن سلام کہتے ہیں:[۴۳]

ولیس معناه ان یکون فی الحرف الواحد	اور اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ ایک ہی حرف میں
سبعة اوجه۔ هذا مالم یسمع به قط۔	سات سات طریقے ہیں۔ یہ بالکل نہیں سنا گیا۔

سبعۃ لغات

اس حدیث کی تشریح میں ایک دوسرا قول یہ ہے کہ سبعۃ حروف سے سات لغات (یعنی بولیاں) مراد ہیں۔ اس سلسلے میں پہلے یہ معلوم کر لینا ضروری ہے کہ اگرچہ بعض حضرات کے نزدیک سبعۃ کا لفظ حصر و تعیینِ عدد کے لیے ہے، لیکن اکثریت کی رائے یہی ہے کہ جس طرح عربی میں سبعین کا لفظ کثرت پر دلالت کرتا ہے، اسی طرح بسا اوقات سبع سے بھی ایک عددِ معین مراد نہیں ہوتا، بلکہ کسی شے کی کثرت ہوتی ہے اور اس حدیث میں ایسا ہی ہے۔

سیوطی نے تو اس میں اتنی وسعت پیدا کی ہے کہ حجاز کے علاوہ دوسرے علاقوں مثلاً یمن، عمان، ہذیل، حمیر، ہوازن، کنانہ، مذحج، خثعم، قیس، غیلان، سعد، حضرموت، غسان، کندہ، مزینہ، لخم، جذام، بنو حنیفہ وغیرہ۔ ان سب قبائل کی زبانوں کو شامل کر لیا ہے اور کہا ہے کہ قرآن میں ان کے الفاظ متفرق طور پر پائے جاتے ہیں۔[۴۴] الواسطی نے اپنی کتاب الارشاد فی القرآت العشر میں پچاس زبانوں کا ذکر

۴۰۔ البرہان، ۱: ۲۱۶ ۴۱۔ غریب الحدیث، ۳: ۱۶۰ (دائرۃ المعارف، حیدرآباد)

۴۲۔ الفتح الربانی، ۱۸: ۵۱ ۴۳۔ غریب الحدیث، ۲: ۱۵۹ ۴۴۔ الاتقان، ۱: ۱۳۵-۱۳۶

کیا ہے، جن کے الفاظ قرآن میں موجود ہیں۔ پھر عرب کی بھی قید نہیں ہے، عجمی زبانیں فارسی، رومی، نبطی، حبشی، بربری، سریانی، عبرانی، اور قبطی، ان کے الفاظ بھی پائے جاتے ہیں۔ سیوطی نے مشہور تابعی ابو میسرہ سے تو یہاں تک نقل کیا ہے کہ قرآن میں ہر زبان کے الفاظ ہیں اور پھر کہتے ہیں کہ سعید بن جبیر اور وہب بن منبہ سے بھی یہی منقول ہے۔

ابو عبید القاسم بن سلام لکھتے ہیں، سبعۃ احرف سے مراد سبعۃ لغات ہیں لیکن اس کے معنی یہ ہیں کہ یہ سات لغات قرآن میں منتشر ہیں۔ چنانچہ بعض الفاظ لغتِ قریش پر نازل ہوئے ہیں، بعض لغتِ ہوازن پر، بعض لغتِ ہذیل پر، اور بعض اہلِ یمن کے لغت پر؛ اور ان سب کے معانی ایک ہیں۔ مثلاً جیساکہ عبداللہ بن مسعود سے مروی ہے "ھَلُمَّ" کے معنی وہی ہیں جو "تَعَالَ" کے ہیں۔ تو اب کہیں "ھَلُمَّ" ہوگا اور کہیں "تَعَالَ" لیکن جو لفظ ہوگا وہی پڑھنا ہوگا چنانچہ "فَاقْرَءُوْا کَمَا عُلِّمْتُمْ" "جیسا تم کو سکھایا گیا ہے، وہی پڑھو" کسی شخص کو یہ آزادی ہرگز نہیں ہے کہ وہ اپنی پسند کا جو ہم معنی لفظ چاہے، پڑھنے لگے۔[۴۵]

سبعۃ احرف کی روایت عبداللہ بن عباس سے منقول ہے، جیساکہ ہم شروع میں نقل کر آئے ہیں لیکن ساتھ ہی ان سے یہ بھی منقول ہے کہ "سبعۃ احرف" سے مراد "سبع لغات" ہیں۔ صاحب تاج العروس[۴۶] اور مجمع بحار الانوار[۴۷] کے مصنف کی رائے بھی یہی ہے۔

لیکن ہمیں اس مسئلے پر اس حیثیت سے غور کرنا ہے کہ جب قرآن مجید قدیم سنتِ الٰہی کے مطابق محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر آپ ہی کی زبان میں نازل ہوا ہے (اور عقلاً بھی یہی ہونا چاہیے)، تو اب ہمیں یہ دیکھنا ہوگا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا تعلق کون کون سے قبیلوں سے رہا ہے اور اس بنا پر آپ جو زبان بولتے تھے، اس کا خمیر کتنے قبائل کے الفاظ سے تعمیر ہوا تھا۔ اس سلسلے میں بہترین اور جامع بیان وہ ہے جو چھٹی صدی ہجری کے مشہور مفسر و محدث ابن عطیہ (ف ۵۴۳ھ) نے اپنے مقدمۃ القرآن میں درج کیا ہے۔ فرماتے ہیں:[۴۸]

> ان تمام قبائل میں اصل قبیلہ قریش ہے اور اس کے بعد بنو سعد بن بکر۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ولادت قریش میں ہوئی اور آپ کی شیرخوارگی اور ابتدائی نشو و نما کا زمانہ بنو سعد میں گزرا۔ اس کے بعد جب جوان ہوئے تو آپ کی زبان پر مختلف قبائل کے الفاظ چڑھتے رہے اور وہ قبائل ہیں: کنانہ، ہذیل،

۴۵۔ غریب الحدیث، ۳: ۱۵۹ ۴۶۔ ۵: ۶۸ ۴۷۔ ۵: ۲۵۴ ۴۸۔ مقدمتان فی علوم القرآن: ۲۴۹-۲۷۰

ثقیف، خزاعہ، اسد، ضبہ اور ان کی شاخیں، کیونکہ یہ قبائل مکہ کے قرب و جوار میں تھے اور یہاں ان کی آمد و رفت رہتی تھی۔ ان کے بعد تمیم اور قیس اور جرہان سے متصل ہیں، ان کے قبائل ہیں یہ لوگ وسطِ جزیرۃ العرب میں سکونت پذیر تھے۔

یہ قبائل وسطِ جزیرۃ العرب یعنی حجاز، نجد اور تہامہ میں آباد تھے، جہاں دوسری اقوام وملل سے ربط و ضبط شروع نہیں ہوا تھا۔ اس بنا پر اس خطے کی زبان خالص اور فصیح و بلیغ عربی سمجھی جاتی تھی، جو غیر عربی زبانوں کی آمیزش سے پاک وصاف تھی۔ لیکن اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ قرآن مجید میں اس خاص خطے کی زبانوں کے علاوہ اور کہیں کسی ملک یا کسی دوسرے علاقے کی زبان کا کوئی لفظ ہے ہی نہیں۔ جب یہ ثابت ہے کہ قریش کے تجارتی تعلقات ایران، روم اور ہند و حبشہ کے ساتھ تھے اور اُن کے تجارتی قافلے سال میں دو مرتبہ شام اور کوفہ و بصرہ جاتے تھے، تو پھر یہ کیونکر ممکن ہے کہ جن لوگوں سے ان کے تعلقات تھے، ان کی زبانوں کے کچھ عام الفاظ خصوصاً وہ جن کا تعلق تجارتی زندگی سے ہو، قریش اور ان کے قریب کے قبائل کی زبان میں نہ رچ بس گئے ہوں چنانچہ بعض علما نے خود قرآن میں ایسے الفاظ کی نشاندہی کی ہے[۴۹]۔

بہرحال اس میں تو کوئی شبہ نہیں ہے کہ قرآن میں عرب کے قبائلِ متفرقہ کی زبانوں ہی کے نہیں، بلکہ دنیا کی اور دوسری زبانوں کے الفاظ بھی پائے جاتے ہیں؛ لیکن یہ الفاظ وہی ہیں جو قریش کی زبان میں مختلف اقوام و قبائل کے ساتھ ربط و ضبط اور لین دین کے تعلقات کے باعث داخل ہو گئے اور اس طرح گویا خود ان کی زبان ہی کے الفاظ بن گئے تھے۔ سوال ہو سکتا ہے کہ کیا "سبعۃ احرف" میں یہ لغات بھی شامل ہو سکتے ہیں یا نہیں؟ ہمارے خیال میں نہیں ہو سکتے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ سبعۃ احرف کے سلسلے میں جو ایک عام روایت ہے اور جو متفق علیہ کا حکم رکھتی ہے، وہ حضرت عمر اور ہشام بن حکیم بن حزام والی روایت ہی ہے، جسے ہم نے شروع میں نقل کیا ہے۔ اس روایت میں غور طلب بات یہ ہے کہ حضرت عمر اور ہشام دونوں قریش کے قبیلے سے تعلق رکھتے تھے، اس لیے دونوں کی ایک زبان تھی[۵۰]۔ یہ بعید از قیاس ہے کہ جو لفظ ہشام کے لیے مانوس ہو، وہ حضرت عمر کے لیے

۴۹۔ اس بحث کے لیے دیکھیے، الاتقان و المزہر للسیوطی؛ عرب و ہند کے تعلقات از مولانا سید سلیمان ندوی؛ نیز Foreign Vocabulary in the Quran by Arthur Jeffery
اس کے علاوہ مقدمتان فی علوم القرآن میں بھی ص ۲۱۲ تا ۲۱۴ اس پر مفید بحث ہے۔

۵۰۔ ابن عبد البر نے بھی یہی اشکال بیان کیا ہے۔ دیکھیے اوجز المسالک از مولانا محمد زکریا، ۲: ۳۵۶

نامانوس ہو۔ علاوہ ازیں روایت کے الفاظ سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ عمر اور ہشام میں اختلاف کسی لفظ کا نہیں تھا، بلکہ لفظ کو پڑھنے اور اس کے تلفظ یا قرارت کا تھا چنانچہ شروع ہی میں حضرت عمر فرماتے ہیں "میں نے ہشام کو دیکھا کہ جس طرح میں سورۂ فرقان کی قرأت کرتا تھا اور میری قرارت وہی تھی جو حضورؐ نے سکھائی تھی، وہ (ہشام) اس کے خلاف قرأت کرتے تھے"۔ اس کے بعد دیکھ جائیے، ہر جگہ یہی قرارت کا لفظ استعمال ہوا ہے۔

اگر کوئی کہے کہ جب حضرت عمر اور ہشام دونوں قریشی اور ہم زبان تھے تو اُن میں جس طرح الفاظ کا اختلاف نہیں ہو سکتا تھا، اسی طرح الفاظ کی قرأت اور ان کے نطق کا اختلاف بھی نہیں ہونا چاہیے تھا، تو بات یہ ہے کہ حضرت عمر نے اس زمانے میں اسلام قبول کیا، جب اسلام ہنوز قریش کے دائرے سے آگے نہیں بڑھا تھا اور اسی لیے قرآن کے الفاظ کا نطق اور ان کی قرأت قریش کے طریقے ہی پر ہوتی تھی۔ لیکن ہشام اپنے والد کے ساتھ فتح مکہ کے بعد مسلمان ہوئے تھے[۵۱] اور اس وقت تک چونکہ مختلف قبیلے جو نطق و قرارتِ الفاظ میں باہمد گر اختلاف رکھتے تھے، اسلام قبول کر چکے تھے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آسانی کے خیال سے ان لوگوں کو اپنے اپنے طریقے پر الفاظِ قرآن کے نطق و قرأت کی اجازت ہی نہیں دی تھی، بلکہ جیسا کہ حافظ ابن حجر نے تصریح کی ہے، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم خود بھی قریش اور غیر قریش کے طریقے پر قرارت فرمانے لگے تھے[۵۲]۔ یہ بھی مروی ہے کہ اگر قریش کی زبان میں ایک معنی کو ادا کرنے کے لیے ایک ہی فعل دو مختلف ابواب سے استعمال ہوتا ہے تو حضور اس فعل کو ایک باب سے ادا کرتے تھے اور کبھی دوسرے باب سے۔ مثلاً "اس نے وصیت کی" کے معنی میں قریش "اوصیٰ" بھی بولتے تھے اور "وَصّیٰ" بھی ــــــ حضور سے بھی یہ دونوں قرأتیں ثابت ہیں۔ چنانچہ سورۃ البقرہ کی آیت نمبر ۱۳۲ میں عبداللہ بن مسعود نے "اوصیٰ" پڑھا ہے اور اہلِ عراق کی قرارت "وَصّیٰ" ہے[۵۳]۔ بہرحال حضرت ہشام نے جب اسلام قبول کیا ہے، تو یہ وہ زمانہ تھا جب عرب کے مختلف قبائل جوق در جوق حلقہ بگوشِ اسلام ہو رہے تھے، اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان لوگوں کی سہولت کی خاطر قرآن مجید کی قرارت قریش کے ساتھ غیر لغتِ قریش پر بھی شروع کر دی تھی۔ اغلب یہی ہے کہ ہشام نے اسی نوع کی قرارت زبانِ نبوی سے سُن کر اختیار کی، جس سے حضرت عمر کو اُن سے اختلاف پیدا ہوا۔

۵۱۔ الاستیعاب لابن عبدالبر، ۲: ۵۹۵ ۵۲۔ فتح الباری، ۹: ۳۰۲

۵۳۔ مقدمتان فی علوم القرآن: ۱۱۸۔۱۲۱

بہر حال قرآن مجید میں لغت کا اختلاف اور تنوع اپنی جگہ، لیکن جہاں تک حضرت عمر اور حضرت ہشام کے اختلاف کا تعلق ہے، یہ اختلاف لغت کا نہیں تھا اور اس بنا پر سبعۃ احرف سے مراد سبع لغات نہیں ہو سکتے۔ اب سوال یہ ہے کہ اگر اس سے الفاظ اور لغات میں سے کوئی مراد نہیں ہے، تو پھر ہے کیا؟

احرف سے کیا مراد ہے

اس سلسلہ میں سب سے پہلے یہ معلوم کرنا ضروری ہے کہ "احرف" کا لفظ کس معنی میں استعمال کیا گیا ہے۔ "احرف" حرف کی جمع ہے اور اس کے اصل معنی "طرف" کے ہیں چنانچہ قرآن مجید میں ہے "وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَعْبُدُ اللّٰهَ عَلٰى حَرْفٍ" کہتے ہیں "حرف كل شيئ طرفه" "حرف السفينة وحرف الجبل جانبهما"۔ اس کے علاوہ اس کے معنی وجہ کے بھی آتے ہیں۔ لسان العرب میں ہے:[۵۴]

وكل كلمة تقرأ على الوجوه من القرآن تسمى حرفا. تقول هذا في حرف ابن مسعود أي في قراءة ابن مسعود والحرف القراءة التي تقرأ على أوجه.

قرآن کا ہر وہ کلمہ جو مختلف طریقوں پر پڑھا جائے، اسے حرف کہتے ہیں۔ مثلاً جب "فی حرف ابن مسعود" کہیں تو اس سے مراد ابن مسعود کی قرارت ہوتی ہے۔ اور حرف خود اس قرارت کو بھی کہتے ہیں، جو مختلف طریقوں سے پڑھی جاتی ہے۔

اس سے ثابت ہوا کہ "سبعۃ احرف" سے مراد قرارت یا لب و لہجہ کا اختلاف ہے۔ چنانچہ امام نووی سے منقول ہے[۵۵] کہ سب سے زیادہ صحیح اور حدیث کے معنی سے اقرب یہ قول ہے کہ عرب کے قبائل الفاظ کے نطق اور تلفظ اور ان کی کیفیتِ ادا میں باہم دگر مختلف تھے۔ کوئی ادغام کرتا تھا کوئی اظہار؛ کوئی تفخیم کرتا تھا وغیر ذلک۔ اللہ تعالیٰ نے ان قبائل کو اپنے اپنے طریقے پر قرآن کے الفاظ کے نطق و تلفظ کی اجازت دے کر ان کی مشکل حل کر دی۔ یہی وہ اجازت ہے جو قرارتِ سبعہ یا عشرہ کی صورت میں آج بھی موجود ہے۔ چنانچہ حافظ ابن حجر متعدد احادیث نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں[۵۶] "ان احادیث سے اس کی تائید ہوتی ہے کہ احرف سے مراد لغات ہیں یا قرارت"۔ عینی نے خلیل کے متعلق بیان کیا ہے کہ ان کی رائے میں احرف سے مراد قرارت سبعہ ہی تھی[۵۷]۔ پوچھا جائیگا

۵۴۔ لسان العرب (جدید ایڈیشن)، ۱۰: ۲۸۵۔ نیز دیکھیے، الفائق للزمخشری: ۱۲۰؛ الجامع الکبیر فی صناعۃ المنظوم من الکلام والمنثور لابن الاثیر: ۳۶

۵۵۔ بحوالہ اوجز المسالک، ۲: ۳۵۷

۵۶۔ فتح الباری، ۹: ۲۱

۵۷۔ عمدۃ القاری، ۶: ۷۶

کہ قرأت میں یہ توسع اور آسانی کا حکم صرف وقتی اور ہنگامی یعنی عہدِ نبوت تک کے لیے تھا یا قرآن کی طرح غیر موقت اور ابدی؟ شیخ ابوالحسن اشعری اس کا جواب دیتے ہیں کہ مسلمانوں کا اس پر اتفاق ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مختلف قرأت کے ساتھ (جن کو اللہ نے نازل کیا تھا) قرآن کی تلاوت کی جو اجازت دی ہے، اسے کوئی شخص منسوخ قرار نہیں دے سکتا اور امت کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ اللہ نے جس چیز کو مطلق یعنی غیر موقت رکھا ہو، وہ اس سے اجتناب کرے۔ چنانچہ یہ قرأتیں آج بھی قرآن میں منتشر طریقے پر موجود ہیں۔[58] علاوہ ازیں جب حضرت عثمان نے جمع و تدوینِ قرآن کا حکم دیا اور لفظ تابوت سے متعلق اختلاف ہوا کہ اُسے "تابوت" لکھا جائے یا زید بن ثابت کی قرأت کے مطابق "تابوہ"، تو آپ نے فرمایا:[59] اذا اختلفتم انتم و زید بن ثابت فی شیئی من القرآن فاکتبوہ بلسان قریش فانما نُزِّل بلسانھم۔ اس سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے کہ جہاں تک زبان اور الفاظ کا تعلق ہے، قرآن صرف ایک ہی زبان اور اسی کے الفاظ میں نازل ہوا ہے۔ اب رہا اختلاف؛ تو یہ اختلاف الفاظ کا نہیں تھا بلکہ کہیں لب و لہجہ کا اور کہیں اعراب کا تھا۔ چنانچہ علامہ عینی نے پہلے داؤدی کا قول نقل کیا ہے کہ حضرت عثمان نے "اذا اختلفتم" جو فرمایا تو اس سے مراد ہجے کا اختلاف تھا اور پھر خود اپنی رائے لکھتے ہیں کہ:[60]

ولا یبعد انّه اراد بالوجھین. الا ترٰی انّ لغة اھل الحجاز "ماھذا بشراً" ولغة تمیم "بشرٌ".	اور یہ بعید نہیں ہے کہ حضرت عثمان کا مقصود دونوں (ہجا اور اعراب) سے ہو۔ کیا تم نہیں دیکھتے کہ اہلِ حجاز کی زبان میں "ماھذا بشراً" تھا اور تمیم کے ہاں "بشرٌ"۔

ابن الجزری جو فنِ قرأت کے امام اور محقق ہیں، انھوں نے بھی عمیق و طویل غور و فکر کے بعد یہی رائے قائم کی تھی کہ "سبعۃ احرف" سے مراد قرأت ہی ہیں چنانچہ لکھتے ہیں:[61]

میں ہمیشہ اس حدیث کو مشکل سمجھتا تھا اور میں نے کم و بیش تیس برس اس پر غور و فکر کیا ہے، یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ نے میرے قلب میں وہ بات ڈال دی، جو غالباً صحیح ہے؛ اور وہ یہ کہ میں نے صحیح، ضعیف، شاذ سب قرأتوں کا جائزہ لیا تو دیکھا کہ یہ سب گھوم پھر کر سات قسم ہی کی بنتی ہیں۔

حافظ ابن حجر نے ابو شامہ کا قول نقل کیا ہے کہ سبعۃ احرف سے قرأتِ سبعہ مراد لینا اہلِ علم کے اجماع کے خلاف ہے:

۵۸۔ عمدۃ القاری، ۶: ۷۶

۵۹۔ صحیح بخاری باب نزل القرآن بلسان قریش۔

۶۰۔ عمدۃ القاری، ۷: ۲۹۴

۶۱۔ تاریخ القرآن محمد طاہر الکردی: ۸۷

لیکن ہم نے اوپر جو کچھ لکھا ہے، اس سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ ابو شامہ کے قول کی کیا حقیقت ہے! اس موقعے پر ایک اور اہم نکتے کی طرف توجہ دلانا بھی ضروری ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادِ گرامی کے مطابق جب قرآن سات حروف پر نازل ہوا ہے تو حروف سے جو چیز بھی مراد لی جائے۔ وہ لازمی طور پر ایسی ہوگی، جسے اب بھی قرآن میں موجود ہونا چاہیے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کہیں نہیں فرمایا کہ قرآن کا سات حروف پر نزول محض عارضی اور وقتی ہے! ایک وقت آئیگا جب کہ قرآن صرف ایک حرف پر رہ جائیگا اور باقی حروف منسوخ ہو جائینگے۔ یہ بھی پیشِ نظر رہے کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن کے جمع اور اس کی حفاظت کا وعدہ کیا ہے؛ اور وہ آج تک محفوظ چلا آرہا ہے۔ اس سے ظاہر ہے کہ اگر سات حروف سے کوئی ایسی چیز مراد ہے جو اب قرآن میں موجود نہیں ہے۔ تو اس کا صاف یہ مطلب ہوگا کہ حضرت عثمان کے حکم سے قرآن کا جو مستند ترین نسخہ تیار ہوا، وہ قرآن کے ان تمام اجزا پر مشتمل اور حاوی نہیں ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہوئے تھے؛ اور یہ ایسی بات ہے، جو بالاتفاق کسی کا بھی اعتقاد نہیں ہے۔

یہ سوال امام تفسیر ابن جریر طبری (ف ۳۱۰ھ) نے بھی اٹھایا ہے اور اس کا جواب یہ دیا ہے کہ ایک حرف کے علاوہ باقی چھ حروف نہ رفع کیے گئے ہیں اور نہ امت نے انھیں ضائع کیا ہے! اور یہ کیونکر ممکن ہے جب کہ بحیثیتِ قرآن جو کچھ نازل ہوا ہے، امت کو اس کی حفاظت کا حکم ہے۔ البتہ امت کو قرآن کی حفاظت کے ساتھ اس بات کا اختیار دیا گیا ہے کہ وہ احرفِ سبعہ میں سے جس حرف کے ساتھ چاہے قرارت کرے۔ اس اختیار کے تحت امت نے ایک حرف پر قرارت کا فیصلہ کر لیا اور باقی چھ حرف پر قرارت ترک کر دی۔[۶۲]

لیکن ذرا غور کیجیے، تو اس جواب کی کمزوری صاف واضح ہو جاتی ہے۔ سوال یہ ہے کہ باقی چھ حروف اگر مصحفِ عثمانی میں نہیں ہیں اور وہ منزّل من اللہ قرآن کا جُزو تھے تو حضرت عثمان کو یہ حق کس نے دیا تھا کہ وہ ان حروفِ ستہ کو مصحف سے خارج قرار دے دیں، اور جن مصاحف میں وہ پائے جاتے تھے انھیں نذرِ آتش کرا دیں! کیا اس مقصد کے لیے انھوں نے امت کا اجتماعِ عام بُلا کر ان سے اس کی منظوری لی تھی؟ اگر نہیں لی تھی تو تنہا حضرت عثمان کے اس فعل کو امت کا اجماع یا اتفاق کیونکر کہا جا سکتا ہے؟ اور اگر یہ فرض کر بھی لیا جائے کہ حضرت عثمان کا یہ ذاتی اور شخصی عمل اجماعِ امت کا حکم رکھتا تھا۔ تو یہ اجماع اسی عہد کے مسلمانوں کا ہو سکتا ہے نہ کہ ہر زمانے کے مسلمانوں کا! اور قرآن مجید کے "ستہ احرف" جو مصحفِ عثمانی

۶۲۔ مقدمۂ تفسیر ابن جریر طبری۔

میں نہیں ہیں، اگر واقعی اُن پر نزولِ قرآن ہوا تھا۔ تو ان پر ساری دنیا کے اور ہر زمانے کے مسلمانوں کا حق تھا نہ کہ کسی خاص زمانے کے مسلمانوں کا۔ علاوہ ازیں جیسا کہ طبری نے کہا ہے کہ کسی حرف پر قرارت کا و عدم قرارت کا اختیار سہی، لیکن مصحفِ عثمانی میں ان سبعہ احرف کا اندراج اور تحفظ تو بہرحال ضروری تھا۔ ورنہ اشارۃً یا صراحۃً کسی ارشادِ نبوی کے بغیر قرآن میں قطع و برید لازم آتی ہے۔ بہرحال یہ ثابت ہوگیا کہ جب سبعۃ احرف پر قرآن نازل ہوا ہے تو مصحف عثمانی میں ان کا اندراج ضروری ہے اور یہ معلوم ہے کہ مصحفِ عثمانی میں جو مندرج ہے، وہ صرف اختلافِ قرارت ہے اس کے علاوہ کوئی اور چیز نہیں۔ پس سبعۃ احرف سے مراد اختلافِ قرائت ہی ہو سکتا ہے۔[۶۳]

تنبیہ:

ہم نے اپنی بحث کو صرف "سبعۃ احرف سے مراد" تک محدود رکھا ہے۔ رہی یہ بات کہ مصاحف میں کس قسم کے اختلافات پائے جاتے تھے؛ ان کی نوعیت کیا تھی؛ اور اس اختلاف کے اسباب و وجوہ کیا تھے اور وہ کیا داعیہ تھا جس کے باعث حضرت عثمان نے مصاحف کے جلا دینے کا زبردست اقدام کیا؛ یہ بالکل جداگانہ بحث ہے اور اس کے لیے ایک مستقل مقالہ درکار ہے۔ ●●

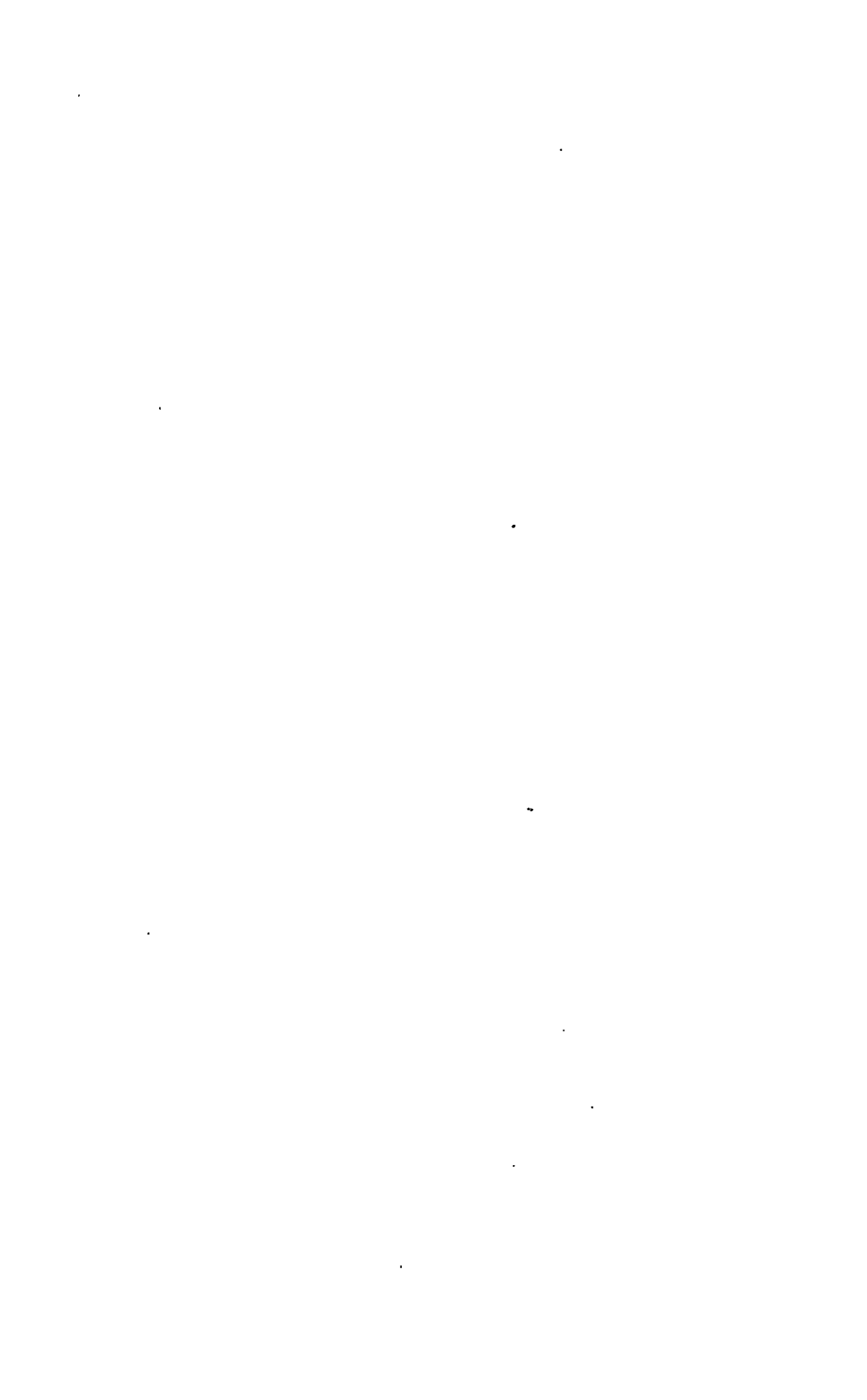
۶۳۔ یہ بہرحال مستحضر رہنا چاہیے کہ سبعہ سے مراد عددِ معین نہیں ہے، بلکہ تعدد اور تکثر مراد ہے۔ اسی طرح یہ بھی مطلب نہیں ہے کہ ہر ہر لفظ میں کئی کئی قرائتیں پائی جاتی ہیں، بلکہ یہ بتانا ہے کہ مختلف الفاظ کے متعلق مختلف قرائتیں قرآن میں پھیلی ہوئی ہیں۔ یہی وہ قرائتیں ہیں، جو اولاً آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اور پھر صحابہ کرام اور تابعینِ عظام سے صادر ہوئیں اور بعد کو انھیں قراءتوں نے باقاعدہ ایک فن کی شکل اختیار کر لی۔

عورت اور مرد کا مرتبہ

اقوامِ عالم میں

پروفیسر محمد زبیر صدیقی
ایم۔ اے۔ پی ایچ ڈی

کلکتہ

محمد زبیر صدیقی

عورت اور مرد کا مرتبہ — اقوام عالم میں

پرتوِ حق است آں معشوق نیست
خالق ست آں گوئیا مخلوق نیست

(رومی)

مولانا روم نے اپنی مثنوی کے دفترِ اوّل میں ایک غریب عورت اور اس کے صوفی شوہر کی ایک دلچسپ حکایت بیان کرتے ہوئے مرد اور عورت کی صنفی خصوصیات کے متعلق دقیق حکیمانہ بحث کی ہے۔ لکھتے ہیں کہ خدا نے عورت کو اس لیے پیدا کیا ہے کہ مرد اس کی صحبت سے دل و دماغ کا سکون حاصل کرے۔ اسی لیے خدا نے مرد کے دل میں عورت کے لیے خاص کشش رکھی ہے؛ اور عورت کی فطرت میں محبت و الفت اور لطف و دلداری و دیعت کی ہے۔ محبت و الفت ہی عورت کی صنفی خصوصیت ہے، اور جسمانی طاقت اور سختی مرد کا خاصہ ہے۔ عورت اپنی فطرتی نرمی اور الفت کی وجہ سے مرد پر غالب آتی ہے، اور مرد اپنی طاقت اور سختی کے ذریعے سے عورت پر حکومت کرتا ہے۔ چنانچہ پیغمبرِ اسلام نے فرمایا ہے کہ جاہل اور غصہ ور مرد، عورت پر غالب رہتا ہے، لیکن سمجھ دار اور عاقل مرد پر عورت غالب رہتی ہے[1]۔ مولانا روم فرماتے ہیں کہ عورت نورِ الٰہی کی بہترین مظہر ہے۔ وہ محض مادّی معشوق نہیں ہے، وہ مخلوق نہیں ہے، بلکہ اس کو خالق کہا جا سکتا ہے۔ ڈاکٹر نکلسن اس شعر کی شرح میں ابن العربی اور دوسرے کبار صوفیہ کے اقوال نقل کر کے لکھتے ہیں کہ مولانا روم اس شعر میں عورت کے مادّی فرائض کی طرف نہیں، بلکہ اس کے روحانی خصائص کی طرف اشارہ کرتے ہیں، جن کی وجہ سے مرد میں محبت کا وہ جذبہ پیدا ہوتا ہے، جس کے ذریعے سے وہ معشوقِ حقیقی (خدا) کے ساتھ یگانگت پیدا کرنے کی کوشش کرتا ہے[2]۔ عورت کی ایسی تعریف و تمجید کسی قوم نے آج تک نہیں کی ہے۔

مولانا روم نے عورت کی خصوصیات میں جس نرمی، الفت اور محبت کا ذکر کیا ہے، اسے موجودہ زمانے کے محققین نے بھی تسلیم کر لیا ہے۔ انسانی سماج کے ابتدائی دور میں زن و شو میں محبت ہونے سے متعلق تو اختلاف ہے۔ لیکن عورت کی اپنی اولاد کے ساتھ محبت سے متعلق کل محققین متفق ہیں۔ آر، بریفولٹ (R. BRIFFAULT) کی رائے ہے کہ بنی نوعِ انسان میں محبت کا جذبہ ابتداءً عورت ہی میں محدود تھا۔ وہ لکھتے ہیں کہ "غایت درجہ کی مادرانہ محبت وحشی قبائل کی عورتوں میں بھی پائی جاتی ہے"۔ فاضل مصنف نے اس کی بہتری مثالیں پیش کی ہیں[۳]۔ عورت کے دل میں محبت کا جذبہ آہستہ آہستہ وسیع ہوتا رہا اور اس کے اندر اپنے شوہر کی محبت بھی پیدا ہوئی اور ترقی کرتی رہی۔ چنانچہ ایسی اقوام میں بھی جن میں مرد اپنی بیویوں کے ساتھ نہایت ظالمانہ سلوک کرتے ہیں، بیویاں اپنے شوہروں کے ساتھ غایت درجہ کی مخلصانہ محبت رکھتی ہیں۔ اس کی مثالیں مختلف اقوام کے نیم وحشی قبائل میں بہت عام ہیں۔

محبت کا جذبہ جو عورت کا خاصہ ہے، اس کے لڑکوں کو بھی وراثت میں ملا جس طرح مردوں کی سختی اور جہالت لڑکیوں کو بھی ملی چنانچہ ایسی عورتیں بھی دیکھنے میں آتی ہیں، جو مردانہ خاصیت رکھتی ہیں، جس طرح ایسے مرد بھی ہوتے ہیں، جن میں محبت والفت کی زنانہ خاصیت پائی جاتی ہے لیکن ایسی مثالیں عام نہیں ہیں۔
عورت کی فطری مادرانہ محبت سے اس کی اولادِ ذکور بھی متاثر ہوئی اور انھیں بھی اپنی ماں کے ساتھ خاص طور پر الفت ہوئی۔ ماہرینِ علم تمدن کا خیال ہے کہ ایسے خاندانوں میں جو تمدن کے ابتدائی طبقے سے تعلق رکھتے ہیں، ماں اور اس کے لڑکوں کی محبت تو عمر بھر قائم رہتی ہے، لیکن باپ محض اجنبی کی حیثیت رکھتا ہے۔ موجودہ مہذب اقوام میں بھی دیکھا گیا ہے کہ مصیبت کے وقت لڑکے اپنی ماں ہی کو یاد کرتے ہیں، چنانچہ پہلی جنگِ عظیم میں (اور غالباً دوسری جنگ میں بھی) فرانسیسی افواج کے کل زخمی اور انگریزی فوجوں کے اکثر مجروحین اپنی ماں ہی کو یاد کرتے دیکھے گئے[۴]۔

عورت کی فطری مادرانہ محبت کی وجہ سے ابتداءً اسی کے اندر ہمدردی، رحمدلی، خیرخواہی، فیاضی اور لوگوں کے لیے کار آمد ہونے کے جذبات نے ترقی کی، عورت کو عموماً صرف بنی نوع انسان ہی کے ساتھ نہیں، بلکہ جانوروں کے ساتھ بھی ہمدردی ہوتی ہے۔ لیکن مرد سختی ہی کی طرف مائل ہوتا ہے، اسے عموماً مصیبت زدہ اور غم رسیدہ لوگوں کے ساتھ عورت کے اعتبار سے بہت کم ہمدردی ہوتی ہے۔

برلفولٹ صاحب لکھتے ہیں کہ تمدن کے ابتدائی دور میں جن دماغی صلاحیتوں کی ضرورت تھی، ان میں بھی عورت مرد سے کسی طرح پیچھے نہیں تھی. بلکہ بعض حیثیات میں اس سے بہتر تھی[۵] چنانچہ اس زمانے میں عورت ہی نے رہایش کے لیے خیمے اور جھونپڑے بنائے، کھانے پینے کا سامان مہیا کیا. یا مرد کی حاصل کی ہوئی چیزوں کو کھانے کے قابل بنایا. عورت ہی نے دباغت کے فن کی بنیاد رکھی، چمڑے کی کارآمد چیزیں بنائیں، درخت کی چھال کے ریشوں سے کپڑے تیار کیے، چکن دوزی، کوزہ گری، ٹوکری سازی اور بعض دوسری صنعتیں ایجاد کیں؛ ان مصنوعات کے تبادلے اور فروخت کرنے کا انتظام کیا، اس کے لیے قاعدے مقرر کیے اور انھیں نافذ کیا. عورت ہی ابتدائی معالج اور جرّاح تھی: اور جب ضرورت پڑی، تو اسی نے جنگ میں بھی مرد کی مدد کی[۶].

پس کوئی تعجب کی بات نہیں کہ تمدن کے اس ابتدائی دور میں، سماج میں عورت کا اثر غالب رہا، اور خاندان اور قبیلہ کے اہم معاملات میں اس کی رائے کو خاص اہمیت حاصل رہی. چنانچہ آج تک شمالی امریکا کے نیم مہذب قبائل میں عورت کا مرتبہ بہت بلند ہے. وہی تمام ساز و سامان کی مالکہ ہوتی ہے، ہر اہم امر میں اسی کی رائے مانی جاتی ہے، اور وہی صلح اور جنگ کا حکم دیتی ہے. مرکزی امریکا کے بعض نیم وحشی قبائل میں عورت کا اثر اس قدر غالب ہے کہ بیوی اگر اپنے شوہر سے ناراض ہو جائے، تو اسے مار پیٹ کر گھر سے نکال دیتی ہے. سلیبیس، بورنیو اور تبت وغیرہ کے قبائل میں بھی عورت کا اثر بہت غالب ہے[۷]؛ ہندوؤں میں بھی ویدی زمانے میں عورت ہی گھر کی مالکہ سمجھی جاتی تھی اور اسے ہر طرح کی آزادی حاصل تھی. جیسا کہ ڈاکٹر آلٹیکر نے ثابت کیا ہے[۸]، آسام کے گورو قبیلے میں عورت نے حقوق اور اختیارات بہت وسیع ہیں[۹]. جزیرہ نکوبار کے قبیلوں اور دنیا کی دوسری نیم متمدن قوموں میں بھی عورت کا اثر و رسوخ بہت زیادہ ہے[۱۰].

ان وحشی اقوام اور قبائل میں جہاں عورت کے ساتھ جانوروں کا سا برتاؤ کیا جاتا ہے شوہر کو بیوی کو جان تک سے مار دینے کا حق حاصل ہے اور کبھی کبھی تو شوہر زندہ بیوی کو آگ پر بھون کر کھا جاتا ہے[۱۱]. یہ رسوم تاریخی عہد کی ابتدا میں پیدا ہوئیں حالانکہ اس سے قبل تاریخ تمدن کے محققین کی رائے کے مطابق عورت کا مرتبہ اچھا خاصا بلند تھا اور اس کا کافی اثر تھا[۱۲]. فیوجی عورتیں جن پر مرد اب ظلم و ستم کرتے رہتے ہیں، ماقبل کے زمانے میں اپنے مردوں پر غالب تھیں. یونان میں جہاں تمدنی عہد میں عورت غلامانہ زندگی بسر کرتی تھی، اس سے

قبل اس کا مرتبہ بہت اونچا تھا؛ وہ جائداد کی مالک تھی اور اسے حق حاصل تھا کہ اپنا شوہر خود منتخب کر لے[۱۳]۔
عورت نے تمدنی عہد کی ابتدا میں خاندان، قبیلہ اور قوم میں جو اثر و رسوخ حاصل کیا، اس کا سبب اس کا جذبۂ محبت، ہمدردی، خیر خواہی اور فیاضی کے علاوہ اس کا وہ دماغی شعور بھی تھا جس کی اس عہد میں ضرورت تھی، انہی فطرتی جذبات اور استعداد و شعور کے باعث عورت نے مختلف قسم کی صنعتیں ایجاد کیں اور ان کو ترقی دی، اپنی مصنوعات کے تبادلہ کا انتظام کیا اور ہماری خانگی زندگی کی بنیاد ڈالی۔ عورت ہی تمدن کے بنیادی عناصر کی خالق ہے اور عورت ہی نے ہمیں انسان بنایا ہے۔
ریکلوس نے ٹھیک کہا ہے[۱۴] کہ مرد فطرتاً ایک خوفناک جانور تھا، اور عورت اپنے فرض کی وجہ سے ماں تھی۔ لیکن تمدن کی تاریخ کا یہ ایک حیرت انگیز اور افسوسناک راز ہے کہ جب تمدن نے ترقی کی تو متمدن قومیں اس کے ابتدائی حقیقی بانی کو حقیر اور ذلیل سمجھنے لگیں۔ ایڈورڈ ویسٹر مارک نے لکھا ہے کہ "تمدن کی ترقی کا عورت کی سماجی حیثیت پر بہت خراب اثر پڑا"۔ اس کی وجہ کچھ تو یہ ہے کہ عورت کی فطرتی صلاحیتیں ایسی نہ تھیں کہ وہ ترقی یافتہ پیچیدہ زراعتی، صناعتی اور اقتصادی مسائل کو سمجھ سکتی اور کچھ یہ بھی تھی کہ مرد چاہتا ہے کہ وہ اپنی جسمانی طاقت کی برتری کے سبب عورت پر غالب رہے۔ ادھر عورت اپنے مادرانہ فرائض کی وجہ سے اپنے جسمانی قویٰ کو مرد کی طرح ترقی دینے سے معذور رہی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ دونوں میں یہ فرق گویا مستقل شکل اختیار کر گیا۔
اس میں شک نہیں کہ جب مرد نے اپنی جسمانی طاقت اور اعلیٰ دماغی صلاحیت کی وجہ سے عورت پر غلبہ حاصل کیا ہے، تو اس نے عورت کے فطرتی حقوق اس سے سلب کر لیے اور اسے تحصیلِ علم سے اور اپنے دماغی قویٰ کو ترقی دینے سے محروم رکھا۔ آہستہ آہستہ چین میں، ہندستان میں ابتدائی ویدی زمانے کے بعد، یونان میں، اور سارے مغربی ممالک میں عورت کے خلاف سخت متعصبانہ خیالات پھیل گئے۔
مغربی ممالک میں عورت کی سماجی پستی یونان سے شروع ہوئی اور رفتہ رفتہ یہ رَو سب ملکوں میں پھیل گئی۔ یونان میں جب تمدن نے ترقی کی، تو یونانی عورت بھی اپنی چینی بہنوں کی طرح قعرِ مذلت میں گرا دی گئی۔
اسکائیلس (۵۲۵-۴۵۶ ق م) لکھتا ہے کہ بہترین عورت وہ ہے جس کا نام بھی کبھی مردوں کی مجلس میں نہ سنا جائے۔
یوریپڈس (۴۸۰-۴۰۶ ق م) کے نزدیک عورت میں بھلائی کرنے کی صلاحیت ہی نہیں ہے، لیکن ہر طرح کی برائی کرنے میں وہ بڑی چالاک ہے۔ یہ صحیح ہے کہ افلاطون نے اپنی "جمہوریت" میں عورت اور مرد میں کسی طرح کا فرق نہیں کیا ہے۔ اس کی رائے ہے کہ کوئی کام، اور کوئی علم ایسا نہیں ہے، جو عورت حاصل نہ کر سکتی

ہو۔ لیکن اس اصول پر اسپارٹا کے علاوہ کسی دوسری یونانی ریاست میں، تاریخی عہد میں عمل نہیں کیا گیا۔ افلاطون اور اس کے سے معدودے چند مصنفین کے علاوہ، سبھی نے عورت کی مذمت ہی کی ہے۔ یہ خیال کہ مرد کی اعانت کے بغیر عورت اپنی زندگی بسر ہی نہیں کرسکتی ہے یونانی دماغ میں اتنا راسخ ہوگیا تھا کہ جب اسکندر اعظم کی یونانی افواج نے مصر فتح کیا، تو وہ لوگ مصری عورتوں کی آزادی اور ان کی اقتصادی اور انتظامی صلاحیتوں کو دیکھ کر دم بخود ہو گئے۔[۱۵]

رومی سماج میں عورت کی بہت عزت کی جاتی تھی۔ لیکن رومی قانون میں عورت کی کوئی حیثیت نہ تھی، وہ کسی چیز کی مالک نہیں ہوسکتی تھی اور بعض حالات میں تو شوہر اپنی بیوی کو قتل کرسکتا تھا۔ لیکن انہی حالات میں بیوی شوہر کا بال بھی بیکا نہ کرسکتی تھی۔[۱۶]

یونانی تخیل اور رواج، اور رومی قانون کا اثر یورپ کے کل ملکوں پر پڑا۔ اور ان تمام ملکوں میں عورت کمزور اور ذلیل سمجھی جانے لگی۔ انیسویں صدی کے وسط تک تمام مغربی ممالک میں عورت معمولی انسانی حقوق سے بھی محروم تھی، قانون میں اس کی کوئی شخصیت نہ تھی، تعلیم سے وہ زبردستی محروم رکھی جاتی تھی، اس کے ساتھ غلاموں کا سا برتاؤ کیا جاتا تھا اور اس کی قیمت اوسطاً ساڑھے تین روپے کے قریب ہوا کرتی تھی۔[۱۷] مذہبی جماعت کی ایک مجلس نے اعلان کر دیا تھا کہ عورت بغیر روح کے ہوتی ہے۔[۱۸] روس کے لوگوں میں ایک ضرب المثل ہے کہ نہ تو مرغی پرند ہے اور نہ عورت انسان ہے کہا جاتا ہے کہ ایک جرمن مصنف میکس فنک نے اپنی کتاب "کیا عورت انسان ہے" میں لکھا ہے کہ عورت کو انسان اور بندر کے درمیان کا جانور سمجھنا چاہیے، اور اسے نصف انسان کہنا چاہیے۔[۱۹]

عورت کو ضعیف الجثہ اور ضعیف الدماغ سمجھنے کی وجہ سے یہ اصول قائم کرلیا گیا کہ اسے زندگی بھر مرد کے اعانت کی ضرورت ہوتی ہے، حالانکہ یہ بنا ء فاسد علی الفاسد ہے۔ اس لیے کہ بعض قبیلوں کی عورتیں مردوں سے زیادہ قوی ہوتی ہیں اور دماغی صلاحیتوں میں بھی ان سے کم نہیں ہوتیں۔[۲۰] اصل یہ ہے کہ عورت کے ضعیف الجثہ اور ضعیف الدماغ ہونے کا نظریہ اس کی جایداد منقولہ اور غیر منقولہ پر قبضہ حاصل کرنے کے لیے گڑھ لیا گیا تھا۔ جی۔ آر۔ ٹیلر صاحب نے لکھا ہے کہ مغربی سماج میں عرصۂ دراز تک، شادی کا اصل الاصول عورت کی جایداد پر قبضہ حاصل کرنا تھا۔ مغربی ممالک کے قانون کے مطابق بیوی اپنی جایداد کسی حالت میں بھی منتقل نہیں کرسکتی تھی، اور شوہر کو حق حاصل تھا کہ بیوی کی جایداد کو جس طرح جی چاہے، اپنے مصرف میں لائے۔

انگلستان کے پرانے قانون کے مطابق شوہر کو حق حاصل تھا کہ بیوی کو زدوکوب کرے اور اسے کوڑے لگائے۔ عورت کے کوڑے مارنا پہلے پہل ۱۹۱۷ء میں ممنوع قرار دیا گیا۔ روس میں بیوی کو زدوکوب کرنے کے لیے شادی کے وقت دولھا کو خسر کی طرف سے ایک کوڑا بھی دیا جاتا تھا۔ یہ رسم روس میں زار کی سلطنت کے آخر تک رائج تھی۔ زار ایفان نے بیوی کو کوڑے لگانے سے متعلق ایک مفصل قانون بنایا تھا۔[۲۱] انگلستان کے بارے میں ہولین صاحب لکھتے ہیں کہ عورت کو سزا دینے کے لیے عجیب عجیب خوفناک طریقے ایجاد کیے گئے تھے، جن کی تفصیل بھی انھوں نے بیان کی ہے۔[۲۲]

جن لوگوں نے عورت کی جان و مال کی نام نہاد حفاظت کے لیے ہر طرح کے اختیارات حاصل کر رکھے تھے، انھیں اس کی تعلیم و تربیت اور اس کے قوائے جسمانی و دماغی کو ترقی دینے کا کبھی خیال تک نہ ہوا۔ بلکہ انھوں نے اس کی تعلیم کی سختی کے ساتھ مخالفت کی۔ کیمبرج یونیورسٹی کے داخلے کے امتحان میں ان کی شرکت ۱۸۷۰ء کے بعد تک ممنوع تھی؛ وہاں عورتوں کے کالجوں کے قائم ہونے کے بعد بھی ان کے خلاف طرح طرح کی پابندیاں لگائی جاتی تھیں۔ یونیورسٹی کی ڈگری ان کو ۱۹۴۸ء تک نہیں دی جاتی تھی۔ اور یونیورسٹی یونین کی رکنیت کا حق تو انھیں ۱۹۶۲ء کے بعد ملا۔ آکسفورڈ یونیورسٹی میں بھی تعلیمِ نسواں کی تاریخ کم و بیش کیمبرج ہی جیسی ہے۔

عورتوں کی طبی تعلیم کی خاص طور پر شدید مخالفت کی گئی۔ ممتحنین نے ان کا امتحان لینے سے انکار کر دیا۔ ڈاکٹروں اور سرجنوں کے کالج کے صدر نے تقسیمِ انعام کے ایسے جلسوں میں شرکت سے انکار کر دیا جن میں کسی لڑکی کو انعام دیا جائے۔[۲۳]

فرانس، جرمنی اور امریکا میں بھی انیسویں صدی کے وسط تک عورتوں کی ذلّت اور تعلیمی پستی کا یہی حال تھا۔[۲۴]

عورت کی تکریم و تعلیم کے خلاف مغربی اقوام کا تعصب اتنا عام تھا کہ اس سے ان کا کوئی طبقہ سوائے چند افراد کے مستثنیٰ نہ تھا۔ مصلحینِ قوم، شعرا اور فلسفی سب ہی عموماً عورت کو ذلیل و حقیر سمجھتے تھے۔ جان نوکس (۱۵۰۵ - ۱۵۷۲ء) اسکاٹ لینڈ کا ایک مشہور مصلحِ قوم تھا۔ اس نے لکھا ہے کہ عورت ضعیف، احمق اور متلون مزاج ہوتی ہے: اسے ترقی دینا خدائی قانون اور فطرت کے خلاف ہے۔[۲۵] شیکسپیر نے اپنے متعدد ڈراموں میں عورت کے خلاف زہر اگلا ہے۔[۲۶] ملٹن عورت کو فطرت کا ایک خوبصورت نقص کہتا ہے۔ روسو

بھی جو آزادی اور مساوات کا بہت بڑا علمبردار تھا، عورت کو مرد کی خادمہ ہی سمجھتا تھا۔ لکھتا ہے[۲۶]: "عورت کی تعلیم ہمیشہ مرد (کی ضروریات) کے مطابق ہونا چاہیے تاکہ وہ ہمیں خوش رکھے۔ ہمارے لیے مفید ہو، ہمارے اندر اپنی محبت اور وقعت پیدا کرے، بچپن میں ہمیں تعلیم دے، جوانی میں ہمارا خیال کرے، ہمیں مشورہ اور تسکین دے، ہماری زندگی مسرت آمیز بنائے۔ یہی عورت کے دائمی فرائض ہیں، اور اسی کی اسے تعلیم دینا چاہیے۔" آرتھر شوپنہاور جرمنی کا مشہور فلسفی تھا۔ عورت پر اس کا مضمون مشہور ہے۔ اس مضمون میں اس نے عورت سے متعلق نہایت شرمناک خیالات ظاہر کیے ہیں۔ یہ مضمون بہت طویل ہے۔ اس کے چند جملے دیکھیے:

"فطرت نے جس طرح شیر کو پنجے اور دانت، ہاتھی کو سونڈ، بیل کو سینگ اور سیپیا کو سیاہی دی ہے.....
.... اسی طرح عورت کو اپنی حفاظت کے لیے، مکر و فریب سے مسلح کیا ہے........ مکر و فریب عورت کی پیدائشی خصلت ہے۔ اسی سے اس کی دوسری برائیاں، افترا پردازی، بیوفائی، غداری وغیرہ پیدا ہوتی ہیں ...... عورت کا رسوخ اور اثر سماج کی بربادی کا باعث ہوتا ہے۔ عورت کی کمزوری کو نظرانداز تو کیا جا سکتا ہے لیکن اس کی عزت کرنا مضحکہ خیز ہے۔"

عورت کو ظلم و ستم سے بچانے کے متعلق قرونِ وسطیٰ کے مغربی نوابوں (KNIGHTS) کی کئی یورپی حکایتیں بیان کی جاتی ہیں، لیکن بند گھروں اور کھلے کھیتوں میں اسے سب و شتم اور زد و کوب سے بچانے کی کوئی ایک حکایت بھی سننے میں نہیں آتی۔ لیکن ان نوابوں کی عورت کے ساتھ ہمدردی کی یہ حکایتیں بھی بہت مشکوک ہیں۔ یہ نواب تو خود ہی مغرور، ظالم اور بدکار ہوتے تھے اور عورتوں کی آہ و بکا کے باوجود ان کی بے عزتی کیا کرتے تھے۔ ان نوابوں نے بہادری اور عورتوں سے تعلقِ خاطر کا تخیل تو عربوں سے لے لیا، لیکن صحرانشین عربوں کی اعلیٰ درجے کی فیاضی اور ہمدردی کی روح ان میں نہ پیدا ہو سکی[۲۸]۔ عورت کے ساتھ یورپ میں غایت درجہ کا ظلم و ستم انیسویں صدی کے وسط تک قائم رہا۔ اس کی روح فرسا مثالیں ہولین نے اپنی کتاب میں جگہ جگہ بیان کی ہیں[۲۹]۔ لیکن اس میں بھی شک نہیں ہے کہ قرونِ وسطیٰ میں یورپ میں ایسے منصف مزاج اور رحمدل اشخاص بھی تھے جنھیں عورت کے ساتھ سچی ہمدردی تھی اور جنھوں نے اسے اس کے حقوق دلوانے کی کوشش کی۔ چنانچہ بیان کیا گیا ہے کہ ۱۵۰۵ء میں ایک جرمن فلسفی کورنیلیاس اگریپا (A.D.Cornelius Agrippa) نے عورت کی خوبیوں پر ایک رسالہ لکھا، جس میں اس نے دماغی صلاحیتوں میں عورت اور مرد کی مساوات، بلکہ بعض باتوں میں اس کی مرد پر فضیلت

بھی ثابت کی۔ اس کے چندہی سال بعد جے۔ ال۔ وائیوس (J. L. VIVES) نے ایک رسالے میں عورت کی مکمل تعلیم کی حمایت کی۔ ۱۶۹۲ء میں دانیال ڈیفو (DANIEL DEFOE) نے اپنی کتاب تعلیم نسواں میں عورتوں کی تعلیم کی مخالفت کرنے والوں کی سخت مذمت کی اور اسے دنیا کا بدترین ظلم اور بربریت قرار دیا۔[۴۰]

کچھ تو ان حامیانِ تعلیمِ نسواں کی اعانت کی وجہ سے اور کچھ اپنے بزرگوں کی امداد کے باعث اور کچھ اپنے ذاتی ذوق و شوق کے سبب بعض عورتوں نے مختلف مغربی ممالک میں ازمنۂ وسطیٰ میں بعض علوم و فنون میں اعلیٰ تعلیم بھی حاصل کی اور بعض عورتوں نے قابلِ قدر تصانیف بھی چھوڑیں۔ ان میں سے بعض کا ہولمین نے اپنی کتاب میں ذکر کیا ہے[۴۱]، لیکن یہ عورتیں عموماً نوابوں اور امراء کے اعلیٰ طبقے سے تعلق رکھتی تھیں۔ عوام الناس کے طبقے کی عورتیں اب بھی تعلیم سے محروم ہی رکھی گئیں اور ظلم و ستم کی شکار رہیں۔ مغربی عورت خاص طور پر قابلِ ستائش ہے کہ مرد کے صدیوں کے مسلسل ظلم و ستم کے باوجود اپنے فطری جذبۂ محبت کے باعث، اس کے ساتھ زندگی بسر کرتی رہی، اس کی خدمت کرتی رہی، اس کے بچوں کو پالتی رہی اور اپنے حقوق کے مطالبہ پر بھی قائم رہی، اور آخر کار اس کے حاصل کرنے میں کامیاب ہو گئی۔

تمدنی عہد میں عموماً، ازمنۂ وسطیٰ میں خصوصاً اور اس کے بعد بھی انیسویں صدی کے وسط تک مغربی ممالک میں عورت کی جو ذلیل اور پست حالت رہی ہے، اس کا اندازہ ان متذکرۂ بالا بیانات سے کیا جا سکتا ہے، جو موجودہ عہد کے مغربی محققین کی کتابوں سے ماخوذ ہیں۔ ان لوگوں نے اپنے سماج میں عورت کی حالتِ زبون کو بہت تفصیل سے بیان کیا ہے۔ لیکن باوجود اس کے متعدد مغربی مصنفین نے مشرقی ممالک میں عورت کی ذلت اور پستی پر بہت زور دیا ہے، حالانکہ کئی مشرقی ممالک میں عورت کی جو عزت و وقعت رہی ہے، اگر اس کا مقابلہ مغربی ممالک میں اس کی پستی سے کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ مشرقی عورت کا مرتبہ اپنی مغربی بہنوں کے اعتبار سے شاہانہ رہا ہے۔

مصر میں زمانۂ قدیم سے عورت کو غایت درجہ کی عزت اور وقعت حاصل تھی؛ وہ گھر کی مالکہ کہلاتی تھی۔ وہ ہر طرح کی جایداد کی مالک ہوتی اور اس کا انتظام بھی خود ہی شوہر سے مشورہ کیے بغیر کرتی تھی؛ وہ اپنے شوہر سے کوئی وجہ بتائے بغیر علیحدگی اختیار کر سکتی تھی۔ اپنی مرضی سے جو پیشہ چاہے، اختیار کر سکتی تھی اور اس میں اپنی ذاتی قابلیت کے مطابق ترقی کر سکتی تھی۔ اس کی ایک دلچسپ مثال ایک لڑکی کی ہے جس نے اپنے باپ کے

دفتر میں ایک محرر کی حیثیت سے ملازمت اختیار کی اور رفتہ رفتہ فیوم کے گورنر اور مغربی ضلع کی فوج کے کمانڈر کے عہدہ تک پہنچ گئی۔[۳۴]

عربوں میں بھی زمانۂ جاہلیت میں عورت کو اپنے معاملات میں بڑی حد تک آزادی حاصل تھی۔ وہ منقولہ اور غیر منقولہ جائداد کی مستقل مالک ہوتی تھی اور اس کا انتظام کرتی تھی۔ ڈاکٹر نکلسن لکھتے ہیں کہ مجموعی حیثیت سے عورت کا مرتبہ بلند تھا اور اس کا اثر بہت زیادہ تھا؛ وہ اپنا شوہر خود منتخب کرتی تھی، اور اگر اس سے ناراض ہو جاتی تو اپنے رشتہ داروں میں واپس چلی جاتی تھی؛ وہ خود اپنی شادی کی گفتگو کر سکتی تھی، اور بعض حالات میں خود اپنے شوہر سے علیحدگی اختیار کر لیتی تھی۔ وہ غلام یا جانور نہیں، بلکہ مساوی الحقوق ساتھی سمجھی جاتی تھی۔

زمانۂ جاہلیت کی عرب عورت کی آزادی، اس کی عملی صلاحیت، اس کی بلند حوصلگی اور عالی خیالی کی دلچسپ مثال بُہیسہ بنت حارث کی شادی کے واقعہ میں ملتی ہے۔ اس نے اپنی عالی حوصلگی اور فہم و دانش سے بنو ذبیان اور بنو عبس کی چہل سالہ جنگ موقوف کرادی اور ان دونوں قبیلوں میں صلح بحال ہو گئی۔

بُہیسہ قبیلۂ بنو عبس کے سردار اَوس بن حارث کی بیٹی تھی۔ قبیلہ بنو ذبیان کے ایک سردار حارث بن عوف نے اَوس بن حارث کی کسی ایک لڑکی سے اپنی شادی کا پیغام دیا۔ اَوس نے پہلے تو انکار کیا، لیکن پھر اپنی بیوی کی رائے سے اس نے حارث کو بلا کر بٹھایا اور اپنی تین لڑکیوں کے سامنے اس کا پیغام پیش کیا۔ دو لڑکیوں نے تو حارث سے شادی کرنے سے انکار کر دیا، لیکن تیسری لڑکی جس کا نام بُہیسہ تھا، اس سے شادی کرنے پر راضی ہو گئی۔ شادی بعد اس کے والدین نے اسے دلھن بنا کر حارث کے پاس بھیج دیا۔ حارث نے تین دفعہ اپنی نئی نویلی دولھن کے پاس آنے کی کوشش کی۔ بُہیسہ نے دو مرتبہ تو حارث کو بلطائف الحیل ٹال دیا؛ تیسری دفعہ اس سے کہا کہ میں نے سنا تھا کہ تم بہت عالی دماغ اور وسیع القلب شخص ہو، لیکن میں دیکھتی ہوں کہ تم بھی اتنے ہی تنگ نظر اور خود غرض ہو کہ یہ جانتے ہوئے بھی کہ بنو ذُبیان اور بنو عبس آپس میں لڑ رہے ہیں اور سیکڑوں عربوں کی جانیں ضائع ہو رہی ہیں، عیش و عشرت میں مشغول ہونا چاہتے ہو۔ تمھیں چاہیے کہ پہلے تم یہ جنگ موقوف کراؤ، ان قبیلوں میں صلح و امن کرو، اس کے بعد تم میرے پاس آؤ، تم جو چاہتے ہو وہ تمھیں حاصل ہو گا۔ یہ سن کر حارث نے اپنے دوستوں کو ساتھ لیا اور دونوں قبیلوں کے سرداروں سے ملا، ان میں صلح کی شرائط طے کرائیں، تین ہزار اونٹوں کی ادائی، جنگ کے تاوان کے طور پر اپنے ذمے لی۔ اور یوں دونوں جنگجو قبیلوں میں امن و امان قائم ہو گیا۔[۳۵] زمانۂ جاہلیت کی بدوی لڑکیوں کے اسی طرح کے اور واقعات بھی بیان کیے

جا سکتے ہیں۔ لیکن ان لوگوں کی بلند حوصلگی خود اعتمادی اور فہم و دانش اور عورتوں کا اثر و رسوخ دکھانے کے لیے یہ ایک واقعہ ہی کافی ہے۔

لیکن عربوں میں بھی مدتوں سے بعض تعصبات راسخ ہو گئے تھے۔ ان کا بھی یہ خیال تھا کہ عورت فطرتی طور پر ضعیف البدن اور ضعیف الدماغ ہوتی ہے۔ مرد کی اعانت کے بغیر وہ نہ ضروریات زندگی مہیا کر سکتی ہے، نہ اپنی عزت و آبرو کی حفاظت اسی کا نتیجہ تھا کہ بعض قبائل لڑکیوں کو زندہ دفن کر دیا کرتے تھے۔ بعض اسے وراثت میں کوئی حصہ نہیں دیتے تھے؛ بعض عورت کو جائیداد منقولہ سمجھتے اور شوہر کی موت کے بعد اسے بیچ ڈالتے تھے۔ بعض اپنی بیوی کو رہن رکھ دیتے تھے۔ بعض اسے جوئے میں داؤ پر لگا دیتے تھے۔ بعض اپنی سوتیلی ماں سے شادی کر لیتے، اور بعض اپنی بیوی کو معینہ مدت کے لیے دوسروں کو کرایہ پر دے دیا کرتے تھے۔[۳۵]

لیکن ساتویں صدی کی ابتدا میں عربوں میں ایک عظیم الشان اصلاحی تحریک شروع ہوئی۔ یہ تحریک انسانی تخیل، معاشرہ، اور زندگی کے کل شعبوں پر حاوی تھی، کیونکہ انسانی زندگی کے مختلف شعبے ایک دوسرے سے اتنے گتھے ہوئے ہیں کہ کسی ایک شعبے میں بھی اصولی اصلاح و ترمیم کیجیے، اس کا اثر لازماً دوسرے شعبوں پر بھی پڑتا ہے۔ اس اصلاحی تحریک کا نام اسلام ہے۔

انسانی معاشرے میں عورت کا مرتبہ اور مرد کے ساتھ اس کے تعلق کا مسئلہ بھی اسلام سے بہت متاثر ہوا۔ اس تحریک نے عورت کے ساتھ قدیم زمانے کے تعصّبات، ظلم و ستم اور ناانصافیوں کی بنیاد کا قلع قمع کر دیا۔ اس نے یہ اصول قائم کیا کہ عورت کے حقوق بھی اس کے فرائض جیسے ہیں (قرآن، ۲: ۲۲۸) حکم دیا کہ عورت کے ساتھ اچھا برتاؤ کیا جائے (قرآن، ۴: ۱۹) اور بتایا کہ خدا نے زن و شو میں محبت اور مودّت ودیعت کی ہے (قرآن، ۳۰: ۲۱) اس نے لڑکیوں کو زندہ درگور کرنا روک دیا، عورت میں وراثت قائم کرنا، اس کا رہن رکھنا، سوتیلی ماں سے شادی کرنا اور اسی طرح کی دوسری رسمیں ممنوع قرار دیں۔ اس نے وراثت میں عورت کا بھی حصہ مقرر کیا، لیکن اس کا حصہ مرد کے حصّے کا نصف رکھا، اس لیے کہ خاندان کی ساری ذمہ داری اور اخراجات مرد ہی کے ذمہ ہیں، عورت کے ذمہ بالکل نہیں ہیں۔ اس نے یہ قانون بنایا کہ نکاح کرنے سے عورت پر مرد کو صرف ازدواجی حق حاصل ہوتا ہے۔ اس سے عورت کی آزادی سلب نہیں ہو جاتی۔ بلکہ اسلامی قانون تو یہ ہے کہ اگر کسی کنیز سے کسی کو اولاد پیدا ہو جائے، تو اس کنیز کو فروخت کرنے کا حق ساقط ہو جاتا ہے! اسلام نے عورت کو مرد کی طرح تقریباً سارے سماجی حقوق ادا کیے۔

اسلامی قانون کے مطابق شہادت اور امور تدبیر منزل کے علاوہ کل معاملات میں عورت کے حقوق و فرائض مرد کے حقوق و فرائض کے مماثل ہیں۔ تعلیم و تعلم، درس و تدریس، تجارت و صناعت، ملازمت وغیرہ سب میں عورت مرد کے برابر حصہ لے سکتی ہے۔

درس و تدریس میں آٹھویں صدی سے گذشتہ صدی تک مسلم خواتین بہت نمایاں حصہ لیتی رہی ہیں۔ اسماء الرجال کی کتابوں میں مختلف صدیوں کی سیکڑوں ایسی مسلم خواتین کے سوانح حیات موجود ہیں، جنھوں نے شام، مصر، عرب، اسپین اور بعض دوسرے ممالک اسلامیہ کے مشہور اور مستند مدارس میں اپنے بھائیوں کے ساتھ باضابطہ تعلیم حاصل کی، اور انھیں میں سیکڑوں طلبہ کے جن میں مرد اور عورت دونوں تھے، اعلیٰ درجوں میں ضخیم اور اہم کتابوں کی تعلیم بھی دی اس کے لیے کسی خاص موضوع کی خصوصیت نہیں تھی، بلکہ ان خواتین نے عربی قواعد، حدیث، تفسیر، اسلامی قانون، مالیات کی اہم کتابیں باقاعدہ عام مدارس میں پڑھیں اور پڑھائیں۔ جن مصنفین نے ان کے حالات جمع کیے ہیں، ان میں سے اکثر کو خود ان خواتین کے تلمذ کا فخر حاصل تھا۔ حقیقت یہ ہے کہ تعلیم کی اسلامی تاریخ میں تعلیم نسواں کا باب نہایت شاندار اور روشن رہا ہے۔

ہندستان میں عام مسلمان خواتین کی مردوں اور عورتوں کے عام مدارس میں باقاعدہ اعلیٰ تعلیم حاصل کرنے کی مثال نہیں ملتی۔ پھر بھی اعلیٰ طبقے کی عورتوں کی تعلیم کے متعلق ڈاکٹر ان۔ ان۔ لا نے اپنی کتاب میں فاضلانہ بحث کی ہے۔[۳۶] عام عورتوں کی تعلیم کے بارے میں لالہ لاجپت رائے نے ڈاکٹر لائٹنر کا بیان نقل کیا ہے کہ پنجابی عورتیں تعلیم یافتہ اور معلمہ ہوا کرتی تھیں۔ لڑکیوں کی تعلیم کے لیے چھ پبلک اسکول تھے۔ مسلمان عورتیں لڑکیوں کو قرآن پڑھانا اپنا مقدس فرض سمجھتی تھیں۔ ۱۸۹۵ء میں دلّی میں لوگوں کے مکانوں میں کئی لڑکیوں کے اسکول تھے۔[۳۷]

مرزا حاتم علی مہر نے لکھا ہے:[۳۸]

> "اب بھی بڑے بڑے شہروں میں جہاں شرفا اور امیر اور عالی خاندان لوگوں کا مجمع ہوتا تھا، اکثر عورتیں پڑھی لکھی، شریف القوم موجود تھیں اور موجود ہیں۔ چنانچہ اکبرآباد میں ایک عورت شریف قوم سے ۱۸۹۶ء تک[۳۹] ایسی تھی کہ عربی میں صرف و نحو کا درس بخوبی دیتی تھی، اور کتب درسیہ فارسی، مثل وقائع نعمت خان عالی اور مینا بازار و رقعہ اور سہ نثر اور بڑی بڑی کتابیں پڑھاتی تھی اور خط نستعلیق بھی بہت اچھا لکھتی تھی کہ مدت تک اس کی بسر اوقات فقط کتابت پر تھی۔ جب سرکار مرتبہ شناس اور قدردان علم و ہنر کو اس کا حال معلوم ہوا، تو

سرکار نے ان کو مدرسۂ دختران (میں) ماوسی کے نگہ پر مقرر فرمایا، اور پچاس روپیہ یا اس سے کچھ کم اوس کا مشاہرہ مقرر کر دیا۔ کہ اسی ملازمت میں کئی سال کے بعد اوس نے قضا کی۔ اور اب تک لکھنؤ شہر میں کئی عورتیں پڑھی لکھی موجود ہیں۔

مختلف صنعتوں میں سے فنِ خطاطی میں کئی مسلم خواتین نے اعلیٰ درجے کا کمال اور شہرت حاصل کی۔ چنانچہ قرطبہ کی عائشہ بنت احمد (ف ۴۰۰ھ/۱۰۰۹ء)، عراق کی شُہدہ بنت احمد (ف ۵۶۴ھ/۱۱۶۸ء) فضالہ بنت ابی حیان (ف ۶۰۸ھ/۱۲۰۸ء) اصفہان کی فاطمہ بنت ابی نصر (ف ۵۰۶ھ/۱۱۱۲ء) مریم بنت فخر الدین (ف ۸۷۱ھ/۱۴۶۶ء)، فاطمہ فضیلیہ (ف ۱۲۴۷ھ/۱۸۳۱ء) اور متعدد دوسری خواتین نے نہ صرف مختلف علوم میں مہارت پیدا کی اور مختلف مدارس کے اعلیٰ درجوں میں سیکڑوں مرد اور عورت طلبہ کو تعلیم دی، بلکہ فنِ خطّاطی میں بھی خاص شہرت حاصل کی۔ ان میں سے بعض نے کتابیں نقل کر کے اور بعض نے امراء کی سکتری یا محرری کا کام کر کے اپنی زندگی بسر کی[۴۰]۔ ہندستان میں انیسویں صدی کی ایک خاتون زیب النساء کے خطِ نستعلیق میں مہارت کا حال اوپر بیان کیا جا چکا ہے۔ شاہجہان کی صاحبزادی جہان آراء کے ہاتھ کی لکھی ہوئی ایک خوشخط بیاض رامپور کی رضا لائبریری میں، اور جینا بیگم کے ہاتھ کا لکھا ہوا قرآن مجید کا ایک مذہّب کامل مخطوطہ[۴۱] اور آیاتِ بیّنات و کلماتِ طیبات کا ایک خوشخط مخطوطہ[۴۲] علی گڑھ میں موجود ہے۔ غالبًا یہ جینا بیگم، جہاندار شاہ بہادر ولیعہد بہادر شاہ دہلی، کی خاص محل تھیں، جن کا ذکر مولوی عبد الباری نے اپنی کتاب تذکرۂ خواتین (مطبوعہ نولکشور، لکھنؤ) میں جینا بیگم کے نام سے کیا ہے۔

تجارت کے متعلق یہ تو دنیا جانتی ہے کہ خدیجۃ الکبریٰؓ تجارت کیا کرتی تھیں اور حضرت نبی کریم صلعم نے ان کے ایجنٹ کی حیثیت سے کام کیا تھا۔ حضرت عمرؓ کے عہدِ خلافت میں ہند بنت عتبہ نے بیت المال سے چار ہزار کی رقم تجارت کے لیے قرض لی تھی، جو کچھ دنوں بعد ان سے وصول کی گئی[۴۳]۔ ہر جائز کام کے لیے عورت کو ملازمت کرنے کا بھی حق ہے۔ وہ قاضی بھی ہو سکتی ہے، اور چند خاص معاملات کے علاوہ کل امور میں اسے فیصلہ دینے کا حق حاصل ہے۔

عورت کے والی ہونے سے متعلق علمائے اسلام میں اختلاف ہے۔ شیخ محمد عبدہ کا خیال ہے کہ اسلامی قانون کے مطابق عورت والی بھی ہو سکتی ہے اور سیاست میں بھی حصہ لے سکتی ہے۔ شیخ محمد موجودہ صدی کی ابتدا تک مصر میں مفتی کے عہدے پر فائز تھے، اور نہایت مستند عالم مانے جاتے ہیں۔

بعض بلند مرتبہ اور مستند علما نے اس نظریے کی سختی کے ساتھ تردید کی ہے کہ عورت مرد سے مرتبہ میں کمتر اور اپنی جان و مال کی حفاظت کرنے کے ناقابل ہے۔ علامہ ابن حزم (ف ۴۵۶ھ/۱۰۶۴ء) نے اپنی کتاب الفصل فی الملل میں اس مسئلے پر تفصیل بحث کی ہے۔ انھوں نے لکھا ہے[44] کہ شہادت اور امور خانہ داری کے علاوہ کل امور میں عورت کا درجہ مرد کے درجے کے مساوی ہے اور اس کے حقوق بھی مرد کے حقوق کے برابر ہیں (وراثت میں عورت کے مرد سے نصف حصے کا ذکر اوپر ہو چکا ہے) انھوں نے یہ بھی لکھا ہے کہ ان سے قبل علمائے اسلام میں سے کسی نے اس رائے کے خلاف آواز نہیں اٹھائی تھی۔ ابن حزم کے بعد ابن رشد (ف ۱۱۹۹ء) نے افلاطون کی جمہوریت کی شرح میں مرد کے ساتھ عورت کی مساوات کی پرزور حمایت کی[45]۔ لیکن اس پر روزنتھال نے یہ اعتراض کیا ہے کہ ابن رشد کا یہ تخیل اسلامی ریاستوں کے تعامل اور اساسی اسلامی اصول کے خلاف ہے اور افلاطون کے نظریے پر مبنی اور اسی سے ماخوذ ہے۔ لیکن ابن حزم کے بیان اور شیخ محمد عبدہٗ کی رائے کے مطابق ابن رشد کا تخیل، اسلامی نظریے کے بالکل موافق ہے۔ اس کے علاوہ خود ابن رشد صرف اعلیٰ پایے کا فلسفی ہی نہیں تھا، بلکہ اسلامی علوم اور قانون کا بھی ماہر اور ایک خالص مذہبی ریاست میں قاضی کے عہدے پر فائز تھا۔ لہٰذا اس سے یہ امید نہیں کی جا سکتی کہ وہ کسی اساسی مذہبی اصول کے خلاف اپنی رائے ایسی شدت کے ساتھ ظاہر کرتا۔

یہ صحیح ہے کہ اسلامی ریاستوں کا تعامل اس اصول کے مطابق نہیں رہا۔ لیکن اس میں بھی شک نہیں کہ کبھی کبھی بعض مسلمان عورتوں نے زندگی کے مختلف شعبوں میں عملی حصہ لیا اور ان کے خلاف کوئی آواز نہ اٹھائی گئی، جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ عورتوں کے مختلف شعبہائے زندگی میں حصہ لینے کا اصول، اساسی، اسلامی نظریے کے مخالف نہیں۔ بلکہ ہمارے ملک ہندستان میں دو مسلمان سلاطین نے عورتوں کو زندگی کے ہر شعبے میں اور ریاست کے ہر محکمے میں باقاعدہ ملازمتیں عطا کیں اور ان سلاطین کے خلاف کبھی علما نے کوئی احتجاج نہیں کیا۔

(۱) گجرات کے سلطان محمود شاہ اوّل (۸۸۳ - ۹۱۷ھ) نے ہندستان کے مختلف حصوں سے مختلف علوم و فنون کے ماہروں کو اور بارہ ہزار لڑکیوں کو بھی اپنے دارالسلطنت میں جمع کیا اور حکم دیا کہ ان لڑکیوں کی مختلف جماعتوں کو مختلف علوم و فنون اور ادب کی تعلیم دی جائے اور ہر جماعت کسی خاص علم یا فن میں مہارت تامہ حاصل کرے۔ اس کے بعد سلطان نے لڑکیوں کی مختلف جماعتوں کو ان کی خاص تعلیم کے مطابق، ریاست کے مختلف شعبوں اور محکموں میں ملازم رکھا۔ کسی کو فوج میں، کسی کو پولیس میں، کسی کو نماز میں امامت کے لیے، کسی کو حساب کتاب کے دفتر میں، کسی کو محکمۂ قضا میں، اور کسی کو اپنے ندیموں میں۔ ہر جماعت کو اس کے

منصب کے مطابق، مردوں جیسی وردیاں پہنائیں۔ سلطان نے اپنے دارالسلطنت میں ایک عظیم الشان محل (قلعہ) بھی تعمیر کروایا، اور اس میں مختلف ضروری چیزوں کے بازار، دفاتر، اور ملازمین کے قیام کے لیے مکانات، تعلیم کے لیے مدارس، خانقاہیں اور مسجدیں وغیرہ بنوائیں۔ اور ہر منصب پر لڑکیوں کو ان کی تعلیم کے مطابق مقرر کیا۔ ان تمام دفاتر میں لڑکیوں نے اپنے فرائض حسن و خوبی کے ساتھ انجام دیے۔ کبھی کبھی سلطان ان لڑکیوں کے ساتھ پولو کھیلتا اور جنگلی درندوں کا شکار کرتا۔ اس مقصد کے لیے عربی گھوڑے خریدے تھے، اور لڑکیوں کو مختلف قسم کے اسلحہ سے مسلح کیا تھا۔ ان لڑکیوں کا نشانا کبھی خطا نہیں ہوتا تھا۔[۴۶]

مالوا کے سلطان غیاث بن محمود (۸۸۰ - ۹۰۶ھ) نے بھی غالباً گجرات کے سلطان کی دیکھا دیکھی ہزاروں لڑکیوں کو مختلف فنون کی تعلیم دلوائی، اور ان کی تعلیم کے مطابق انہیں مختلف عہدوں پر مامور کیا۔[۴۷]

گجرات اور مالوا کے مذکورہ بالا تجربوں سے افلاطون اور ابن حزم، اور ابن رشد کے نظریے کی تائید ہوتی ہے۔ اور ثابت ہوتا ہے کہ عام جسمانی اور دماغی صلاحیتوں میں عورت اور مرد میں کوئی خاص فرق نہیں ہے۔ ان سلاطین کے یہ تجربے ہندستان اور اسلام کی تاریخ میں اور غالباً دنیا کی تاریخ میں عدیم المثال ہیں، اور اس لحاظ سے نہایت قابلِ قدر۔

اسلامی تاریخ اور کئی مشرقی ممالک کے سماج میں عورت کی جو عزت اور قدر و منزلت رہی ہے، اگر اس کا مقابلہ مغربی ممالک میں انیسویں صدی کے وسط تک اس کی جو تذلیل و تحقیر ہوتی رہی ہے، اس سے کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ اسلامی اور دوسرے مشرقی ممالک کی عورت اپنی مغربی بہن کے اعتبار سے شاہانہ رتبہ رہا ہے۔ لیکن اس کے باوجود مغربی مصنفین عموماً یہی لکھتے رہے ہیں کہ اسلام نے عورت کو قعرِ مذلت میں ڈھکیل دیا، اور مشرق میں عورت کی حالت ناگفتہ بہ ہے۔ اس کی وجہ کچھ تو ان مصنفین کا مشرق کے خلاف تعصب ہے، اور کچھ ان ملکوں میں پردے کی رسم اور تعددِ ازدواج کا رواج ہے۔

لیکن پردے کی رسم مسلمانوں میں، یونانی اور ایرانی تہذیب کے اثر سے رائج ہوئی۔ عربوں میں یہ رسم نہیں تھی اور اسلام نے چہرے کو ستر میں کبھی داخل نہیں کیا۔ چنانچہ حضرت طلحہ کی صاحبزادی عائشہ جو اپنے زمانے کی خوبرو ترین خاتون تھیں، اپنا چہرہ کبھی نہیں چھپاتی تھیں، اور جب ان کے شوہر مصعب نے اس پر ناپسندیدگی ظاہر کی، تو انھوں نے جواب دیا کہ مجھے خدا نے حسن کی نعمت عطا کی ہے، میں اسے کیوں چھپاؤں، میرے چہرے میں کوئی عیب نہیں ہے جسے دیکھ کر لوگ برائی کریں۔[۴۸]

تعددِ ازواج کا رواج تقریباً ساری دنیا میں رہا ہے۔ امریکا میں بھی اس کا رواج تھا۔ چھٹی صدی عیسوی سے قبل تعددِ ازواج کہیں بھی ممنوع نہیں تھا، نہ بیویوں کی کوئی حد مقرر تھی۔ چھٹی صدی میں سب سے پہلے جسٹینین نے اسے قانوناً ممنوع قرار دیا۔ اسلام نے کچھ شرائط کے ساتھ اس کی اجازت دی، اور بیویوں کی تعداد چار تک محدود کر دی۔ بریفالٹ کے بیان کے مطابق مسلمانوں اور ہندوؤں میں اس کا رواج بہت کم ہے۔[۵]

مذکورۂ بالا بحث و تمحیص سے مندرجۂ ذیل اہم نتائج پیدا ہوتے ہیں:

(۱) صنفی حیثیت سے مرد و زن میں کسی کو دوسرے پر فوقیت اور فضیلت نہیں ہے۔

(۲) عورت پر فطرتاً نرمی، محبت، رحمدلی اور دوسروں کی خدمت کرنے کا جذبہ غالب ہوتا ہے، اور مرد فطرتاً سختی کی طرف زیادہ مائل ہوتا ہے۔

(۳) انھی جذبات کی وجہ سے ابتدائی تمدن تک عورت کا اثر خاندان اور قبیلوں میں مرد کے اعتبار سے زیادہ رہا، اور عورت ہی تمدن کے اساسی ابتدائی عناصر کی خالق ہوئی۔

(۴) تمدنی ترقی کے بعد مرد نے اپنی جسمانی طاقت اور ترقی یافتہ دماغی صلاحیتوں کے باعث عورت پر غلبہ حاصل کیا اور وہ ترقی یافتہ متمدن ممالک میں عموماً عورت پر حکم اور ظلم کرتا رہا۔

(۵) اسلامی اور مشرقی ممالک میں عورت مغربی ممالک کے اعتبار سے بہت زیادہ عزت اور وقعت کی زندگی بسر کرتی رہی۔

(۶) یہ نظریہ کہ کسی ملک یا قوم میں عورت کی عزت یا ذلت اس کی تمدنی ترقی کا معیار ہے، محض بے بنیاد ہے۔

(۷) یہ اصول بھی کہ عورت فطرتاً ضعیف الجثہ اور ضعیف الدماغ ہوتی ہے، حقیقت کے خلاف ہے۔

حواشی

۱۔ یہ حدیث کسی معتبر مجموعۂ احادیث میں نہیں پائی جاتی۔

۲۔ مثنوی معنوی مطبوعہ کیمبرج، ۷: ۱۵۵ - ۱۵۶۔

۳ THE MOTHER ۔ ۱ : ۱۲۹ - ۱۳۳

۴۔ ایضاً، ۱: ۱۴۷ حاشیہ ۱ ۵۔ ایضاً، ۱: ۱۔ ۴۸۹ - ۴۹۱

۶۔ ایضاً، ۱: ۲۵۱، ۲۶۰۔۲۶۹، ۲۸۵۔۲۸۸

۷۔ ایضاً، ۱: ۳۱۹۔۳۳۲

۸۔ ہندو تہذیب میں عورت کا مقام (انگریزی): ۲۳۶۔۲۳۹

۹۔ آسام کا اعدادی جائزہ، ۲: ۱۵۳ (انگریزی)

۱۰۔ THE MOTHER ۱: ۳۱۱۔۳۲۹

۱۱۔ ایضاً، ۱: ۳۹۱۔۳۴۷

۱۲۔ ایضاً، ۱: ۳۳۷۔۳۳۹

۱۳۔ ایضاً، ۱: ۲۹۹۔۳۰۶

۱۴۔ ایضاً، ۱: ۳۳۲

۱۵۔ THE GREEK LIFE AND THOUGHT (از J. P. MAHAFFY): ۱۸۹۔۱۸۷

۱۶۔ THE MOTHER ABRIDGED: ۲۲۳

۱۷۔ THE MAN AND THE WOMAN: ۲۳ (حاشیہ ۴)

۱۸۔ INTELLIGENCE OF WOMEN (از W. L. GEORGE): ۱۷۳

۱۹۔ NATURAL SUPERIORITY OF WOMEN: ۹۷

۲۰۔ POTENTIALS OF WOMEN: ۱۱۱

۲۱۔ WOMAN IN SOVIET RUSSIA: ۱۴

۲۲۔ STUDIES IN THE EMANCIPATION OF WOMEN: ۷، ۱۰

۲۳۔ ایضاً: ۷۸، ۸۴، ۸۷

۲۴۔ Cyclopedia of Education ،۲: ۶۹۷؛ ۵: ۴۴، ۸۰۷

۲۵۔ ENGLISH WOMEN IN LIFE AND LETTERS: ۳۴

۲۶۔ WINTERS TALE; HAMLET; CYMBLINE; ETC

۲۷۔ EMILE ،۵: ۲۶۳

۲۸۔ THE MOTHER ،۳: ۲۹۳ بعد

۲۹۔ STUDIES IN THE EMANCIPATION OF WOMEN: ۱۱

۳۰۔ ایضاً، ۱۳۔۱۴، ۳۰۔۳۱

۳۱۔ ایضاً، ۲۲۔۲۳ وغیرہ

۳۲۔ THE MOTHER، ۱ : ۳۸۶-۳۸۷

۳۳۔ LIT. HIST. ARABS : ۸۶-۸۸

۳۴۔ کتاب الاغانی ، ۹ : ۱۴۲-۱۴۳ ! ANCIENT ARABIAN POETRY : ۱۰۶-۱۱۰

۳۵۔ KINSHIP AND MARRIAGE IN EARLY ARABIA : ۸۲-۹۵

۳۶۔ PROMOTION OF LEARNING IN INDIA DURING MOHAMMADAN RULE

۳۷۔ UNHAPPY INDIA : ۳۸-۴۱

۳۸۔ ترغیب عاقلانہ (مطبوعہ مطبع ریاض) : ۱۳

۳۹۔ یہ تاریخ غالباً صحیح نہیں ہے۔

۴۰۔ کتاب الصلہ ، ۲ : ۶۵۳-۶۵۴

۴۱۔ مخطوطات عربیہ نمبر ۲۰۱، ۳

۴۲۔ نمبر ۱ / ۱۰۰

۴۳۔ طبری، تاریخ : ۲۷۶۶-۲۷۶۷

۴۴۔ الفصل فی الملل، ۳ : ۹۴-۱۰۵

۴۵۔ "ابن رشد" مصنفہ مولوی محمد یونس : ۲۶۰-۲۶۱

۴۶۔ تاریخ گجرات ، ۱ : ۲۰۸-۲۰۹، ۲۹۴

۴۷۔ فرشتہ، ۴ : ۲۳۶ (ذکر سلطنت سلطان غیاث الدین بن سلطان محمود خلجی)

۴۸۔ کتاب الاغانی ، ۱۰ : ۵۴

۴۹۔ THE MOTHER، ۲ : ۲۶۷

۵۰۔ ایضاً، ۲ : ۲۷۲

●●

گلِ رعنا

(غالب کا گمشدہ انتخابِ کلام)

مالک رام

ساہتیہ اکاڈمی
نئی دلی

مالک رام

گُلِ رعنا

(غالب کا گمشدہ انتخابِ کلام)

میرزا غالب اپنی پنشن کے مقدمے میں چارہ جوئی کے لیے فروری ۱۸۲۸ء میں کلکتے پہنچے اور وہاں ڈیڑھ پونے دو برس کے قیام کے بعد نومبر ۱۸۲۹ء میں دلی واپس آئے۔ کلکتے کے دورانِ قیام میں ان کے تعلقات وہاں کے ایک صاحب مولوی سراج الدین احمد سے بہت گہرے اور مخلصانہ ہو گئے، چنانچہ ایک غزل کے مقطع میں جو ان کی فرمایش پر کہی تھی، لکھتے ہیں[1]:

با سراج الدین احمد چارہ جز تسلیم نیست

ورنہ غالب! نیست آہنگِ غزل خوانی مرا

انھی مولوی سراج الدین احمد کی درخواست پر انھوں نے کلکتے ہی میں اپنے اُردو اور فارسی کلام کا ایک انتخاب تیار کیا اور اس کا نام "گلِ رعنا" رکھا۔ یہ انتخاب تو ضائع ہو گیا، لیکن اس کے آغاز و انجام کی فارسی نثریں میرزا کے کلیاتِ نثر میں شامل ہیں۔ اس انتخاب کے چند ورق مولانا حسرت موہانی

۱۔ پہلے دوسرا مصرع یوں تھا:

ورنہ غالب! می گرفت ذوقِ غزل خوانی مرا

گلِ رعنا کے دیباچے میں یہی ابتدائی شکل ہے۔

کے پاس تھے[۲]، اور اس میں سے بعض اشعار انھوں نے اپنے مرتبہ دیوانِ غالب مع شرح کے آخر میں ضمیمے کی شکل میں شامل کیے تھے۔ مئی ۱۹۵۱ء میں ان کی وفات پر ان کے قیمتی کتابخانے کے ساتھ وہ اوراق بھی ضائع ہو گئے اور اس طرح کتاب بالکل ناپید ہو گئی۔
لیکن بقول میرزا

مبدءِ فیاض را مشمر بخیل
نوزمی ریزد رطبہا زان نخیل

چند سال ہوئے، مجھے اس کتاب کا مکمل خطی نسخہ حیدرآباد کے ایک قدیم علمی خاندان سے دستیاب ہو گیا۔ میرے علم میں دنیا بھر میں اس کتاب کا یہ وحید نسخہ ہے۔
یہ مخطوطہ ۹½ × ۶ کے سائز پر ہے۔ حوض کا سائز ۶½ × ۳¾ ہے۔ کاغذ پرانا بانس کا لعابدار ہے۔ نسخہ خاصے اہتمام سے لکھا گیا ہے۔ اندر اور باہر جدول کے خطوط سرخ اور نیلے ہیں۔ تخلص اسد اور غالب ہر جگہ سرخ روشنائی سے لکھا ہے۔ جہاں سے نئی غزل شروع ہوتی ہے، وہاں بھی لفظ 'ولہ' سرخ روشنائی سے لکھا ہے۔ کتاب ۱۳ سطری مسطر پر لکھی گئی ہے اور اس میں ۷۰ صفحے ہیں۔ کاتب بہت خوشخط نہیں ہے، تو بدخط بھی نہیں کہا جا سکتا؛ اور بہت حد تک صحیح نویس بھی ضرور ہے، غلطی کم کرتا ہے۔ کتاب بہت اچھی حالت میں ہے اور اگرچہ کہیں کہیں سے کرم خوردہ ہے لیکن اس سے کوئی نمایاں نقصان نہیں ہوا۔
پہلا صفحہ سادہ اور بےنشان ہے۔ صفحوں کے نشان اگلے صفحے سے (جہاں در اصل صفحہ ۲ ہونا چاہیے تھا) شروع کیے ہیں، اور اسے ص ا بنایا ہے۔ یہیں سے دیباچہ شروع ہوتا ہے۔ اس کے عنوان میں یہ الفاظ

۲۔ مولانا حسرت موہانی اپنی شرح دیوان غالب کے آخر میں لکھتے ہیں:

"قاضی القضاۃ کلکتہ مولوی سراج الدین علی خان موجد موہانی کی فرمایش سے مرزا نے اپنے دیوان اردو و فارسی کا خود انتخاب کر کے اس کا نام گل رعنا رکھا تھا۔ راقم کے پاس اس کا ایک نسخہ موجود ہے۔ چنانچہ یہ اشعار ضمیر اسی سے نقل کیے گئے ہیں:"

اس سے غلط فہمی پیدا ہو سکتی ہے کہ شاید ان کے پاس گل رعنا کا مکمل نسخہ تھا؛ یہ درست نہیں۔ بہت دن کی بات ہے، میرے دریافت کرنے پر مرحوم نے مجھے بتایا تھا کہ ان کے پاس اس کے صرف چند اوراق ہیں۔ حسرت مرحوم کو نام کی مشابہت کے باعث یہاں سہو ہوا ہے۔ میرزا نے یہ انتخاب مولوی سراج الدین علی خان موجد موہانی کی فرمایش پر نہیں کیا تھا۔ موجد تو غالب کے کلکتہ پہنچنے سے بہت پہلے انتقال کر چکے تھے۔ یہ انتخاب دوسرے صاحب مولوی سراج الدین احمد کے لیے مرتب ہوا تھا، جیسا کہ میرزا نے اس کے دیباچے میں لکھا ہے۔

لکھے ہیں: لاموثر فی الوجود الا اللہ۔ یہ جملہ غالب کے خطوں میں بہت ملتا ہے اور اسے ان کا اعتقادی تکیہ کلام کہا جا سکتا ہے۔ یہ دیباچہ کلیاتِ نثر غالب میں چھپ چکا ہے لیکن یہاں اس کے آخر میں تاریخ بھی ملتی ہے، جو افسوس ہے کہ نامکمل ہے۔ لکھا ہے: "محررہ نہم شوال ۱۲ ۔۔ ہجری"۔ خدا معلوم، ۱۲ کے ساتھ دوسرا عدد کیا تھا، جسے کاتب نے کسی وجہ سے نہیں لکھا۔

دیباچہ صفحہ ۷ پر ختم ہوتا ہے۔ ص ۸ سے اردو کلام کا آغاز ہوتا ہے: یہ ۴۲ تک ممتد ہے۔ اس آخری صفحے پر صرف پانچ شعر ہیں، اور ان کے معاً بعد تقریباً صفحے کے وسط سے فارسی کلام کا انتخاب شروع کرنے سے پہلے، یہ مختصر نثر لکھی ہے:

> سلسلہ جنبانی دردوم ایں رنگین چمن موسوم بہ گلِ رعنا درعرض مذاقِ زبانِ پارسی کہ صہبائے حریف افگن است و بادۂ مرد آزما۔ ازانجا کہ ہنوز ایں گہرہائے شاہوار را برشتۂ نمدِ حروف تہی نکشیدہ ام، و ایں اوراقِ پراگندہ را شیرازۂ جمعیتِ تدوین بستہ، فرو ہیدہ فرہنگانِ خردی پیشہ و سنجیدہ آہنگانِ موزونی اندیشہ، خردہ بر بے ربطی تحریر نگیرند و عذرِ نیک سرمایگانِ فطرت و بیدماغانِ عالمِ فرصت بپذیرند۔

اس سے معلوم ہوا کہ گلِ رعنا کی ترتیب تک دیوان فارسی مرتب نہیں ہوا تھا؛ اور اس کے برعکس اُردو دیوان مرتب شکل میں موجود تھا۔ اس کی تائید نسخۂ حمیدیہ سے بھی ہوتی ہے جو ۱۸۲۱ء میں لکھا گیا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ فارسی کا جو کلام اس میں شامل ہے، وہ انتخاب نہیں بلکہ پوری پوری غزلیں، قطعے وغیرہ دے دیے گئے ہیں۔ ص ۴۲ سے ۸۴ تک فارسی کلام ہے، اور ۸۵ سے ۹۰ تک خاتمہ کی نثریں؛ اسی پر کتاب ختم ہو جاتی ہے۔ افسوس کہ آخر میں کوئی قرینہ نہیں جس سے معلوم ہوتا کہ کاتب کون ہے اور یہ کب لکھی گئی ہے۔

اس مضمون میں اُردو کلام کا تعارف منظور ہے؛ فارسی سے متعلق میں ایک مفصل مضمون اس سے پہلے شائع کر چکا ہوں۔

۲

اب تک میرزا کے اردو کلام کا سب سے پُرانا مخطوطہ جو منظرِ عام پر آیا ہے، وہی ہے جو نسخۂ حمیدیہ کے نام سے شائع ہو چکا ہے۔ اس کے آخر میں کتابت کی تاریخ ۵ صفر ۱۲۳۷ھ (یکم نومبر ۱۸۲۱ء) درج ہے، جب میرزا کی عمر ۲۴ سال کی تھی اور انھیں شعر کہتے غالباً ۱۲۔۱۴ برس ہو چکے تھے۔ نسخۂ حمیدیہ میں بہت سا کلام حاشیے

میں بھی درج ہے۔ بہرحال یہ مسلّمہ بات ہے کہ جو کلام متن میں ہے، وہ یقیناً اس نسخے کی تاریخ کتابت یعنی ۱۸۲۱ء سے پہلے کا کہا ہوا ہے۔ لیکن حاشیے کا اضافی کلام کب کہا گیا تھا، اس سے متعلق ہم یقین سے کچھ نہیں کہہ سکتے تھے۔

تاریخی ترتیب سے نسخۂ حمیدیہ کے بعد وہ قلمی نسخہ آتا ہے جو حافظ محمود شیرانی مرحوم کی ملکیت تھا اور اب پنجاب یونیورسٹی (لاہور) کے کتابخانے میں محفوظ ہے۔ چونکہ نسخۂ حمیدیہ کے متن اور حاشیے کا تمام کلام اس کے متنِ اصلی میں ملتا ہے، اس لیے اسے نسخۂ حمیدیہ کا مبیضہ کہا گیا ہے۔[۳] لیکن خود اسی قلمی نسخے کے حاشیے میں بھی کچھ ایسا کلام ملتا ہے جو بظنِ غالب خود غالب نے اس کے مالک کو اپنے سفرِ کلکتہ کی مختلف منازل سے بھیجا تھا۔ چنانچہ جہاں یہ غزلیں حاشیے میں لکھی ہیں، وہاں ان میں سے بعض پر یادداشت لکھی ہے: 'از باندہ رسید' یا 'از باندہ فرستادند' وغیرہ۔ اس نسخے کے حاشیے پر ایک غزل (ہوس کو ہے نشاطِ کار کیا کیا) خود غالب کے ہاتھ کی لکھی ملتی ہے۔ دو ایک جگہ متن میں تصحیح بھی ان کے قلم سے ہے۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ اس کتاب کا مالک ان کا کوئی دوست تھا، جسے وہ غزلیں بھیجتے رہے۔ میرا اپنا خیال یہ ہے کہ یہ نسخہ دراصل نواب ضیا الدین احمد خاں نیر رخشاں یا ناظر حسین میرزا —— دونوں میں سے کسی کی ملکیت رہا ہوگا۔ بہرحال اس نشاندہی سے ایک بات صاف ہوگئی کہ اس نسخے کے متن کا کلام ۱۸۲۶ء (سفرِ کلکتہ) سے پہلے لکھا جا چکا تھا اور لازماً یہ انھوں نے اس سے پہلے کہا بھی ہوگا۔ اس کی تصدیق گلِ رعنا کے اس نسخے سے بھی ہوتی ہے؛ بہت سی ان غزلوں کا جو شیرانی کے نسخے میں ہیں، یہاں انتخاب موجود ہے۔

تاریخی ترتیب میں گلِ رعنا کا نیا کلام نسخۂ شیرانی کے بعد آئیگا۔ منجملہ اور باتوں کے گلِ رعنا کی ایک بڑی اہمیت یہ ہے کہ اس سے ہمیں یقینی طور پر یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ ۱۸۲۱ء (نسخۂ حمیدیہ کی تاریخ کتابت) اور ۱۸۲۸ء (گلِ رعنا کا سالِ ترتیب) کے درمیانی زمانے میں کونسا کلام کہا گیا تھا۔ گویا غالب کے کلام کی تاریخ تدوین اور اس کے متن کے تدریجی ارتقا و تعین کے لیے اس کا مطالعہ ناگزیر ہے۔

نسخۂ حمیدیہ سے ایک بات کا پتا چلتا ہے یعنی اگر متداول دیوان میں کسی غزل میں مثلاً سات شعر ہیں، تو اس سے یہ نہ سمجھ لیا جائے کہ یہ سب کے سب ایک ہی وقت میں کہے گئے تھے۔ اس نسخے کے متن میں کئی ایسی غزلیں ہیں جن میں بعض نئے شعر بعد کو حاشیے پر اضافہ کیے گئے ہیں۔ مرتب (مفتی محمد انوار الحق مرحوم)

۳۔ دیوانِ غالب (نسخۂ عرشی): ۲۰ (دیباچہ)

کے خیال میں یہ اضافے خود غالب کے لکھے ہوئے ہیں یعنی جب یہ قلمی نسخہ ان کے ملاحظہ کے لیے گیا، تو انھوں نے نہ صرف متن میں لکھے ہوئے کلام کی اصلاح کی، بلکہ اگر کسی پرانی زمین میں کوئی نیا شعر ہو گیا، تو اسے بھی حاشیے میں لکھ دیا۔ پس اگرچہ وہ غزل بہت پہلے کی تصنیف ہے، لیکن اس کا خاص وہ شعر بعد کا کلام ہے۔ اس طرح کے کئی شعر زیر نظر گل رعنا کے متن میں موجود ہیں، جس سے یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ کس زمانے میں کہے گئے تھے۔

یہاں ایک غلطی کا ازالہ کر دینا بیجا نہیں ہو گا۔ نسخۂ حمیدیہ کے حواشی کے بارے میں مفتی محمد انوار الحق کا یہ کہنا کہ یہ غالب کے ہاتھ کے لکھے ہوئے ہیں، ٹھیک نہیں۔ ان میں سے بیشتر اضافوں کا خط غالب کے خط سے بالکل نہیں ملتا؛ یہ اضافے کسی اور شخص کے ہاتھ کے لکھے ہوئے ہیں۔

۳

جب ہم نسخۂ حمیدیہ اور گل رعنا کا تقابلی مقابلہ کرتے ہیں، تو معلوم ہوتا ہے کہ مندرجۂ ذیل غزلیں ۱۸۲۱ء اور ۱۸۲۸ء کے درمیانی زمانے میں لکھی گئی تھیں کیونکہ ان میں سے کوئی بھی مقدم الذکر کے متن میں درج نہیں اور موخر الذکر میں اس کا انتخاب ملتا ہے:

(۱) دوست غمخواری میں میری سعی فرماویں گے کیا زخم کے بھرتے تلک ناخن نہ بڑھ جاویں گے کیا (۴ شعر)[۴]

(۲) دھمکی میں مر گیا جو نہ بابِ نبرد تھا عشقِ نبرد پیشہ طلبگارِ مرد تھا (۵ شعر)

گلِ رعنا میں اس غزل میں ایک شعر ہے:

جاتی ہے کوئی کشمکش اندوہِ عشق کی دل بھی اگر گیا، تو وہی دل میں درد تھا

متداول مصرع ثانی میں 'میں' کی جگہ 'کا' ہے یعنی 'دل بھی اگر گیا، تو وہی دل کا درد تھا'

(۳) ستایشگر ہے زاہد اس قدر جس باغِ رضواں کا وہ اک گلدستہ ہے ہم بیخودوں کے طاقِ نسیاں کا (۶ شعر)

(۴) محرم نہیں ہے تو ہی نوا ہائے راز کا یاں ورنہ جو حجاب ہے، پردہ ہے ساز کا (۴ شعر)

اس میں شعر ہے:

تو اور سوئے غیر نظر ہائے تیز تیز میں اور دکھ تری مژہ ہائے دراز کا

گلِ رعنا میں مصرع اولیٰ میں 'نظر' کی جگہ 'نگہ'، اور مصرع ثانی میں 'تری' کی جگہ 'تیری' ہے۔

۴۔ اس سے مراد یہ ہے کہ گلِ رعنا میں اس غزل کے اتنے شعر ہیں۔

(۵) گرداب تھا' احباب تھا کی زمین میں نسخۂ حمیدیہ میں دو غزلیں ملتی ہیں۔ ان کے علاوہ متداول دیوان میں ایک غزل ایسی ہے جس کا کوئی شعر نسخۂ حمیدیہ میں نہیں ہے۔ گل رعنا میں پہلی دونوں غزلوں میں سے پانچ شعر انتخاب کیے ہیں اور تیسری سے چار

(۶) ہوس کو ہے نشاطِ کار کیا کیا — نہ ہو مرنا' تو جینے کا مزا کیا (۱۱ شعر)

اس غزل میں ایک شعر ہے:

دماغِ عطر پیراہن نہیں ہے — غمِ آوارگی ہائے صبا کیا

گل رعنا میں پہلے مصرع میں 'عطر' کی جگہ 'بوے' ہے۔

(۷) عشرتِ قطرہ ہے دریا میں فنا ہو جانا — درد کا حد سے گزرنا' ہے دوا ہو جانا (۵ شعر)

(۸) پھر ہوا وقت کہ ہو بال کشا موجِ شراب — دے بطِ مے کو دل و دستِ شنا موجِ شراب (۷ شعر)

(۹) مژدہ اے ذوقِ اسیری کہ نظر آتا ہے — دامِ خالی قفسِ مرغِ گرفتار کے پاس (۵ شعر)

(۱۰) ہے کس قدر ہلاکِ فریبِ ہواے گل — بلبل کے کاروبار پہ ہیں خندہ ہاے گل (۳ شعر)

نسخۂ حمیدیہ کے حاشیے اور متداول دیوان میں 'ہواے' کی بجاے 'وفاے' ہے۔ گل رعنا میں اسی غزل کا ایک شعر ہے:

خوش حال اس حریفِ سیہ مست کا ہے' جو — رکھتا ہو مثلِ سایۂ گل' سر بپاے گل

اب دیوان میں پہلے مصرع میں 'ہے' کی جگہ 'کہ' ہے۔

(۱۱) آبرو کیا خاک اس گل کی جو گلشن میں نہیں — ہے گریباں ننگِ پیراہن' جو دامن میں نہیں (۳ شعر)

یہ غزل بھی نسخۂ حمیدیہ میں نہیں ہے۔ یہ غالباً کلکتے میں لکھی گئی تھی' جیسا کہ اس کے مقطع سے ظاہر ہوتا ہے:

تھی وطن میں شان کیا غالب! جو ہو غربت میں قدر — بے تکلف ہوں وہ مشتِ خس کہ گلخن میں نہیں

(۱۲) وہ فراق اور وہ وصال کہاں — وہ شب و روز و ماہ و سال کہاں (۴ شعر)

اس غزل کا یہ شعر مشہور ہے:

تھی وہ اک شخص کے تصور سے — اب وہ رعنائیِ خیال کہاں!

گلِ رعنا میں پہلا مصرع یوں ملتا ہے: تھی وہ خوباں ہی کے تصور سے

(۱۳) عشق تاثیر سے نومید نہیں — جاں سپاری شجرِ بید نہیں (۶ شعر)

یہ غزل نسخۂ حمیدیہ میں نہیں اور متداول دیوان میں بھی اس میں صرف چھ شعر ملتے ہیں؛ گلِ رعنا میں سات ہیں یعنی یہ مقطع زائد ہے:

مے کشی کو نہ سمجھ بے حاصل　　　بادہ غالب! عرقِ بید نہیں[۵]

اس غزل میں ایک اور شعر ہے:

کہتے ہیں جیتے ہیں امید پہ لوگ　　　ہم کو جینے کی بھی امید نہیں

گلِ رعنا میں پہلا مصرع یوں ہے: کہتے ہیں جیتی ہے امید پہ خلق

(۱۴) نالہ جز حسنِ طلب اے ستم ایجاد نہیں　　　ہے تقاضائے جفا شکوۂ بیداد نہیں　(۹ شعر)

یہ غزل بھی غالباً سفرِ کلکتہ کا تحفہ ہے؛ مقطع اس پر دال ہے۔

اس وقت دیوان میں ایک شعر ہے:

کم نہیں وہ بھی خرابی میں، پہ وسعت معلوم　　　دشت میں ہے مجھے وہ عیش کہ گھر یاد نہیں

گلِ رعنا میں 'وہ عیش' کی بجائے 'راحت وہ' ہے: دشت میں ہے مجھے راحت وہ کہ گھر یاد نہیں

اس غزل کا مقطع گلِ رعنا میں یوں ملتا ہے:

کرتے کس منہ سے ہو غربت کی شکایت غالب!　　　تم کو دل تنگیِ زندانِ وطن یاد نہیں

اب 'دل تنگی' کی جگہ 'بے مہری' ہے اور 'زنداں' کی جگہ 'یاراں'۔ ممکن ہے 'زنداں' گلِ رعنا کے کاتب کی غلطی ہو، 'یاراں' کی جگہ 'زنداں' لکھ گیا۔

(۱۵)　دیوانگی سے دوش پہ زنار بھی نہیں　　　یعنی ہماری جیب میں اک تار بھی نہیں　(۸ شعر)

(۱۶) وارستہ اس سے ہیں کہ محبت ہی کیوں نہ ہو　　　کیجے ہمارے ساتھ عداوت ہی کیوں نہ ہو　(۴ شعر)

نسخۂ حمیدیہ میں یہ پوری غزل حاشیے میں ملتی ہے۔ اس غزل میں ایک شعر ہے:

چھوڑا نہ مجھ میں ضعف نے رنگ اختلاط کا　　　ہے دل پہ بار، نقشِ محبت ہی کیوں نہ ہو

گلِ رعنا کے کاتب نے یہاں ایک غلطی کی ہے، مصرعِ ثانی میں 'نقش' کی جگہ 'عشق' لکھ گیا ہے۔

(۱۷) واں پہنچ کر جو غش آتا پیہم ہے ہم کو　　　صد رہ آہنگِ زمیں بوسِ قدم ہے ہم کو　(۱۳ شعر)

یہ غزل میرزا نے کلکتہ جاتے ہوئے رستے میں قیامِ لکھنؤ کے زمانے میں کہی تھی؛ اس لیے نسخۂ حمیدیہ میں اس کے

۵۔ یہ شعر حسرت موہانی کے ہاں ضمیمے میں موجود ہے۔

شامل ہونے کا کوئی امکان ہی نہیں تھا، جو اس سے پہلے لکھا جا چکا تھا۔

اس وقت دیوان میں اس غزل میں گیارہ شعر ہیں؛ گلِ رعنا میں دو شعر زیادہ ہیں:

ابر روتا ہے کہ بزمِ طرب آمادہ کرو — برق ہنستی ہے کہ فرصت کوئی دم ہے ہم کو[۶]

دوسرا شعر غزل کے آخر کے اس قطعہ میں ہے جس میں لکھنؤ کا ذکر ہے۔ گلِ رعنا میں پورا قطعہ یوں ہے:

لکھنؤ آنے کا باعث نہیں کھلتا، یعنی — ہوسِ سیر و تماشا، سو وہ کم ہے ہم کو
طاقتِ رنجِ سفر بھی نہیں پاتے اتنی — ہجرِ یارانِ وطن کا بھی الم ہے ہم کو
مقطعِ سلسلۂ شوق نہیں ہے یہ شہر — عزمِ سیرِ نجف و طوفِ حرم ہے ہم کو
لیے جاتی ہے کہیں ایک توقع، غالب! — جادۂ رہ کششِ کافِ کرم ہے ہم کو

متداول دیوان میں اس قطعے کا دوسرا شعر نہیں ملتا۔

اس غزل کے ساتھ ایک تاریخ وابستہ ہے:

جیسا کہ اوپر اشارہ ہوا، غالب نے یہ غزل لکھنؤ میں کہی تھی۔ یہاں ان کی نائب السلطنت اودھ معتمد الدولہ آغا میر سے ملاقات کا امکان پیدا ہو گیا تھا۔ معتمد الدولہ کے خوش کرنے کو انھوں نے غزل کے اخیر میں یہ تین شعر کا قطعہ لکھا، جو شیرانی کے حاشیے میں موجود ہے:

لکھنؤ آنے کا باعث نہیں کھلتا، غالب! — ہوسِ سیر و تماشا، سو وہ کم ہے ہم کو
طاقتِ رنجِ سفر ہی نہیں پاتے اتنی — ہجرِ یارانِ وطن کا بھی الم ہے ہم کو
لائی ہے معتمد الدولہ بہادر کی امید — جادۂ رہ کششِ کافِ کرم ہے ہم کو

جب بوجوہ معتمد الدولہ سے ملاقات کی کوشش ناکام رہی، تو انھوں نے قطعے کو بدل کر اس طرح کر دیا، جس طرح گلِ رعنا میں ملتا ہے۔ بعد کو مزید تبدیلی ہوئی، جو متداول صورت ہے، یعنی اس میں سے ایک شعر حذف کر دیا۔

(۱۸) مسجد کے زیرِ سایہ خرابات چاہیے — بھوں پاس آنکھ، قبلۂ حاجات! چاہیے (۸ شعر)

اس مطلع کے علاوہ یہ پوری غزل گلِ رعنا میں موجود ہے؛ نسخۂ حمیدیہ میں اس کا ایک شعر بھی نہیں ہے اور جہاں یہ اضافی کلام کے سلسلے میں نقل ہوئی، وہاں بھی اس میں ایک شعر کم ہے۔

۶۔ یہ شعر حسرت کے مرتبہ دیوان کے ضمیمے میں شامل ہے۔

گلِ رعنا اور متداول دیوان میں اختلافِ نسخ حسبِ ذیل ہے:

گلِ رعنا	متداول
۱۔ عاشق ہوئے ہیں آپ بھی اور ایک شخص پر	عاشق ہوئے ہیں آپ بھی اک اور شخص پر
۲۔ ہے رنگِ لالہ وگلِ نسریں جدا جدا	ہے رنگ لالہ و گل و نسریں جدا جدا
۳۔ سرپائے خُم پہ چاہیے ہنگام بیخودی	سرپائے خُم پہ چاہیے ہنگامِ بیخودی
(۱۹) عشق مجھ کو نہیں وحشت ہی سہی	میری وحشت تیری شہرت ہی سہی (۶ شعر)

اس کا مقطع ہے۔

یار سے چھیڑ چلی جائے، اسد! گر نہیں وصل، تو حسرت ہی سہی

گلِ رعنا میں مقطع کی شکل یہ ہے:

چھیڑ خوباں سے چلی جائے، اسد! گر نہیں وصل، تو حسرت ہی سہی

(۲۰) سادگی پر اوس کی، مرجانے کی حسرت دل میں ہے بس نہیں چلتا کہ پھر خنجر کفِ قاتل میں ہے (۴ شعر)

(۲۱) پھر کچھ اک دل کو بیقراری ہے سینہ جویائے زخمِ کاری ہے

متداول دیوان میں گلِ رعنا سے صرف ایک شعر زیادہ ملتا ہے:

دل و مژگاں کا جو مقدمہ تھا آج پھر اوس کی روبکاری ہے

اس غزل میں شعر ہے:

وہی صد رنگ نالہ فرسائی وہی صد گونہ اشکباری ہے

گلِ رعنا میں پہلے مصرعے میں 'نالہ' کی جگہ 'لالہ' ہے، جو سہوِ کاتب معلوم ہوتا ہے؛ اگرچہ کھینچ تان کر 'لالہ' سے بھی کچھ معنی نکل سکتے ہیں۔

(۲۲) بے اعتدالیوں سے سبک سب میں ہم ہوئے جتنے زیادہ ہو گئے، اتنے ہم کم ہوئے (۴ شعر)

(۲۳) ظلمت کدے میں میرے شبِ غم کا جوش ہے اک شمع ہے دلیلِ سحر، سو خموش ہے[٭] (۷ شعر)

گلِ رعنا میں اس غزل میں سے صرف سات شعر کا مشہور قطعہ لیا ہے؛ یہاں اس کے آخری شعر کا مصرعِ ثانی یوں لکھا ہے: نہ وہ سرور و شور، نہ جوش و خروش ہے

٭۔ نسخۂ شیرانی میں یہ غزل حاشیے میں ملتی ہے۔

اس سے معلوم ہوگا کہ جن لوگوں نے اس غزل کو میرزا کے سیاسی شعور اور بہادر شاہ ظفر سے ہمدردی کے ثبوت میں پیش کیا ہے، وہ کہاں تک حق بجانب ہیں!

(۲۴) عجب نشاط سے جلاد کے چلے ہیں ہم آگے ۔۔۔ کہ اپنے سایہ سے سر پاؤں سے ہے دو قدم آگے (۸ شعر)

(۲۵) کب وہ سنتا ہے کہانی میری ۔۔۔ اور پھر وہ بھی زبانی میری (۹ شعر)

اس غزل میں بھی نو شعر ہیں۔ میرا خیال ہے کہ یہ بھی کلکتے میں لکھی گئی تھی۔

(۲۶) جس زخم کی ہو سکتی ہو تدبیر رفو کی ۔۔۔ لکھ دیجیو یارب! اسے قسمت میں عدو کی (۴ شعر)

کیوں ڈرتے ہو عشاق کی بے حوصلگی سے ۔۔۔ صاحب! کوئی سنتا نہیں فریاد کسو کی

دوسرے مصرعے کا متداول نسخہ ہے: یاں تو کوئی سنتا نہیں فریاد کسو کی

(۲۷) چاہیے اچھوں کو جتنا چاہیے ۔۔۔ یہ اگر چاہیں، تو پھر کیا چاہیے (۵ شعر)

(۲۸) وہ آکے خواب میں تسکینِ اضطراب تو دے ۔۔۔ ولے مجھے تپشِ دل مجالِ خواب تو دے (۲ شعر)

(۲۹) نہ پوچھ نسخہ مرہم جراحتِ دل کا ۔۔۔ کہ اوس میں ریزۂ الماس جزوِ اعظم ہے (۲ شعر)

گلِ رعنا میں اس کے صرف دو شعر ہیں، اور یہی دو اب بھی دیوان میں ملتے ہیں: ایک تو یہی؛ دوسرا شعر بہت مشہور ہے:

بہت دنوں میں تغافل نے تیرے پیدا کی ۔۔۔ وہ اک نگہ جو بظاہر نگاہ سے کم ہے

(۳۰) دیکھ کر در پردہ گرمِ دامن افشانی مجھے ۔۔۔ کر گئی وابستۂ تن میری عریانی مجھے (۶ شعر)

نسخۂ حمیدیہ میں ایک غزل اس زمین میں موجود ہے، لیکن یہ بالکل نئی غزل ہے؛ دونوں غزلوں میں ایک شعر بھی مشترک نہیں ہے۔ اس وقت دیوان میں یہی دوسری غزل ملتی ہے۔ متداول نسخے میں ایک شعر ہے:

کیوں نہ ہو بے التفاتی، اوس کی خاطر جمع ہے ۔۔۔ جانتا ہے محوِ پرسش ہائے پنہانی مجھے

گلِ رعنا میں مصرعِ ثانی میں 'محو' کی بجائے لفظ 'صید' ہے۔

(۳۱) کبھی نیکی بھی اس کے جی میں گر آجائے ہے مجھ سے ۔۔۔ جفائیں کرکے اپنی یاد شرما جائے ہے مجھ سے (۳ شعر)

(۳۲) رونے سے اور عشق میں بیباک ہو گئے ۔۔۔ دھوئے گئے ہم اتنے کہ بس پاک ہو گئے (۷ شعر)

یہ پوری غزل انتخاب میں لی گئی ہے۔ اس سے خیال ہوتا ہے کہ شاید یہ بھی کلکتے میں کہی گئی تھی۔ اس میں ایک شعر ہے:

پوچھے ہے کیا وجود و عدم اہلِ شوق کا آپ اپنے شعلہ کے خس و خاشاک ہو گئے

اب دیوان میں دوسرے مصرعے میں 'اپنی آگ' ہے : آپ اپنی آگ کے خس و خاشاک ہو گئے

(۳۳) ہوں میں بھی تماشائیِ نیرنگِ تمنا مطلب نہیں کچھ اس سے کہ مطلب ہی بر آوے (۱ شعر)

یہ شعر نسخۂ حمیدیہ میں نہیں ہے ؛ اور موجودہ دیوان میں بھی یہی ایک شعر ملتا ہے۔

(۳۴) مدت ہوئی ہے یار کو مہماں کیے ہوئے جوشِ قدح سے بزم چراغاں کیے ہوئے (۱۰ شعر)

مکمل غزل میں یہی ۱۰ شعر ہیں۔ یہ بھی غالباً کلکتہ ہی کی سحر پرور فضا کا فیضان ہے۔

اس کلام سے متعلق ہم یقین سے کہہ سکتے ہیں کہ یہ ۱۸۲۱ء اور ۱۸۲۸ء کے درمیان کہا گیا تھا۔ اس میں سے کچھ نسخۂ شیرانی کے متن یا حاشیے میں موجود ہے اور کچھ وہاں بھی نہیں ہے۔ لیکن بدقسمتی سے ہمیں نسخۂ شیرانی کا ٹھیک سالِ کتابت معلوم نہیں کیونکہ اس کے اخیر میں ترقیمہ نہیں ہے۔ یہ ہو بھی نہیں سکتا تھا کیونکہ اس کے آخر سے کچھ ورق ساقط ہو گئے ہیں (درمیان سے بھی کچھ ورق غائب ہیں)۔ اس صورت میں ہم یقین سے صرف یہی کہہ سکتے ہیں کہ یہ کلام غالب کے سفرِ کلکتہ سے پہلے کا ضرور ہے، لیکن گلِ رعنا میں اس کی موجودگی بہرحال اسے ۱۸۲۸ء سے پہلے کا متعین کر دیتی ہے۔

۴

اب وہ اشعار دیکھیے۔ جن کی غزلیں تو نسخۂ حمیدیہ میں موجود ہیں۔ لیکن یہ شعر یا تو وہاں سرے سے ہیں ہی نہیں، یا ہیں تو روایت مختلف ہے۔ یا پھر اس کے حاشیے پر بعد کو اضافہ ہوئے ہیں۔ ان سے متعلق بھی ہم اطمینان سے کچھ نہیں کہہ سکتے تھے کہ یہ کب لکھے گئے۔ گلِ رعنا میں ان کی موجودگی سے یہ طے ہو گیا کہ یہ بھی اسی درمیانی زمانے میں کہے گئے تھے۔

(۱) دل نہیں تجھ کو دکھاؤں ورنہ داغوں کی بہار اس چراغاں کا کروں کیا، کارفرما جل گیا

(۲) عرض کیجے جوہرِ اندیشہ کی گرمی کہاں کچھ خیال آیا تھا وحشت کا کہ صحرا جل گیا

یہاں دو باتیں غور طلب ہیں ؛ یہ شعر نسخۂ حمیدیہ کے متن میں ہیں نہ حاشیے میں، اگرچہ اس زمین میں ایک غزل وہاں ہے۔ اس کے بالعکس متداول دیوان میں پانچ شعر ایسے ہیں جو بالکل نئے ہیں، اور یہ دو شعر بھی انھیں میں سے ہیں۔ غالباً یہ پانچوں ایک ساتھ کہے گئے ہوں گے جن میں سے دو گلِ رعنا

کے لیے منتخب ہوئے۔

دوسری بات یہ کہ پہلے شعر میں 'دکھاؤں' ابتدائی روایت ہے۔ اب اس کی جگہ 'دکھاتا' ملتا ہے۔

(۳) وہی اک بات ہے جو یہاں نفس واں نکہتِ گل ہے چمن کا جلوہ باعث ہے میری رنگیں نوائی کا

(۴) لے تو لوں سوتے میں اس کے پاؤں کا بوسہ مگر ایسی باتوں سے وہ کافر بدگماں ہو جائیگا

یہ شعر نسخۂ حمیدیہ کے متن میں ہے، لیکن وہاں پہلے مصرع کی شکل یہ ہے :

لے تو لوں سوتے میں اس کے بوسہاے پا مگر

اس غزل کے یہ چار شعر جو گلِ رعنا میں موجود ہیں، نسخۂ حمیدیہ میں نہیں ہیں :

دل کو ہم صرفِ وفا سمجھے تھے، کیا معلوم تھا یعنی یہ پہلے ہی نذرِ امتحاں ہو جائیگا

باغ میں مجھ کو نہ لے جا، ورنہ میرے حال پر ہر گلِ تر ایک چشمِ خونفشاں ہو جائیگا

سب کے دل میں ہے جگہ تیری، جو تو راضی ہوا مجھ پہ گویا ایک عالم مہرباں ہو جائیگا

وائے، گر میرا ترا انصاف محشر میں نہ ہو! اب تلک تو یہ توقع ہے کہ واں ہو جائیگا

اب متداول دیوان میں تیسرے شعر کے مصرع ثانی میں 'ایک عالم' کی جگہ 'اک زمانہ' ملتا ہے۔

(۵) ہنوز محرمیِ حسن کو ترستا ہوں کرے ہے ہر بُنِ مُو کام چشمِ بینا کا

نسخۂ حمیدیہ میں غزل ہے، لیکن یہ شعر اس میں نہیں ہے؛ اور دوسری جگہ سے نقل ہوا ہے، تو وہ بھی غلط یعنی 'حسن' کی جگہ 'عشق' چھپا ہے۔

(۶) اعتبارِ عشق کی خانہ خرابی دیکھنا غیر نے کی آہ، لیکن وہ خفا مجھ پر ہوا

اس زمین میں بھی پوری غزل نسخۂ حمیدیہ میں ہے، لیکن یہ شعر اس میں نہیں ملتا۔

(۷) پھر ترے کوچے کو جاتا ہے خیال دلِ گم گشتہ مگر یاد آیا

یہ شعر نسخۂ حمیدیہ کے حاشیے پر درج ہے۔

(۸) مشہدِ عاشق سے کوسوں تک جو اُگتی ہے حنا کس قدر، یارب! ہلاکِ حسرتِ پابوس تھا

یہ شعر نسخۂ حمیدیہ میں نہیں ہے۔

(۹) عرضِ نیازِ عشق کے قابل نہیں رہا جس دل پہ ناز تھا مجھے وہ دل نہیں رہا

اگرچہ اس زمین میں نسخۂ حمیدیہ میں ایک پوری غزل ہے، لیکن اس میں اس مطلع کے ساتھ متداول

دیوان کا صرف ایک اور شعر "بر روے شش جہت .... الخ" ملتا ہے۔ گلِ رعنا میں آٹھ شعر ہیں؛ ان میں یہ مطلع بھی ہے اور مزید یہ پانچ شعر جو نسخۂ حمیدیہ میں نہیں۔

جاتا ہوں داغِ حسرتِ ہستی لیے ہوئے ۔۔۔ جوں شمعِ کشتہ، درخورِ محفل نہیں رہا
وا کر دیے ہیں شوق نے بندِ نقابِ حسن ۔۔۔ غیر از نگاہ اب کوئی حائل نہیں رہا
دل سے ہوائے کشتِ وفا مٹ گئی کہ واں ۔۔۔ حاصل سوائے حسرتِ حاصل نہیں رہا
گو میں رہا رہینِ ستم‌ہاے روزگار ۔۔۔ لیکن ترے خیال سے غافل نہیں رہا
مرنے کی اے دل! اور ہی تدبیر کر کہ میں ۔۔۔ شایانِ دست و بازوے قاتل نہیں رہا

اس کے علاوہ یہاں مقطع کی شکل یہ ہے:

بیدادِ عشق سے نہیں ڈرتا ہوں، پر اسدؔ! ۔۔۔ جس دل پہ ناز تھا مجھے، وہ دل نہیں رہا

(۱۰) رحمت اگر قبول کرے، کیا بعید ہے ۔۔۔ شرمندگی سے عذر نہ کرنا گناہ کا
مقتل کو کس نشاط سے جاتا ہوں میں کہ ہے ۔۔۔ پُر گل خیالِ زخم سے دامن نگاہ کا

یہ دونوں شعر نسخۂ حمیدیہ میں نہیں ہیں۔

(۱۱) کافی ہے نشانی تری چھلّے کا نہ دینا ۔۔۔ خالی مجھے دکھلا کے بوقتِ سفر انگشت
افسوس کہ دیداں کا کیا رزق خدا نے ۔۔۔ جن لوگوں کی تھی درخورِ عقدِ گہر انگشت

نسخۂ حمیدیہ میں اگرچہ اس زمین میں غزل موجود ہے، لیکن یہ دونوں شعر اس میں نہیں ملتے۔

(۱۲) قیس بھاگا شہر سے شرمندہ ہو کر سوے دشت ۔۔۔ بن گیا تقلید سے میری یہ سودائی عبث

نسخۂ حمیدیہ کے حاشیے میں بعد کو اضافہ ہوا ہے، متن میں نہیں ہے۔

(۱۳) فلک کو ہم سے عیشِ رفتہ کا کیا کیا تقاضا ہے ۔۔۔ متاعِ بردہ کو سمجھے ہوئے ہیں قرض رہزن پر
فنا کو سونپ، گر مشتاق ہے اپنی حقیقت کا ۔۔۔ فروغِ طالعِ خاشاک ہے موقوف گلخن پر

یہ دونوں شعر نسخۂ حمیدیہ میں نہیں ہیں۔ پہلے شعر کے مصرعِ اولیٰ میں کتابت کی غلطی معلوم ہوتی ہے، 'فلک کو ہم سے'، کی جگہ 'فلک سے ہم کو' درست ہوگا؛ یہی متداول روایت ہے۔

(۱۴) فارغ مجھے نہ جان کہ جوں صبح و آفتاب ۔۔۔ ہے داغِ عشق زینتِ جیبِ کفن ہنوز

یہ شعر نسخۂ حمیدیہ کے حاشیے میں ہے اور وہاں بھی پہلے مصرعے میں 'جوں صبح و آفتاب'، ہی ہے؛ اب

دیوان میں "مانندِ صبح و مہر" ہے۔

(۱۵) جلتا ہے دل کہ کیوں نہ ہم اک بار جل گئے — اے نا تمامیِ نفسِ شعلہ بار، حیف!

یہ شعر نسخۂ حمیدیہ کے حاشیے میں ہے۔

(۱۶) دائم الحبس اس میں ہیں لاکھوں تمنائیں، اسدؔ! — جانتے ہیں سینۂ پُرخوں کو زنداں خانہ ہم

(۱۷) عہدے سے مدحِ ناز کے باہر نہ آ سکا — گر ایک ادا ہو، تو اسے اپنی قضا کہوں

ظالم! مِرے گماں سے مجھے منفعل نہ چاہ — ہَے ہَے! خدا نکردہ تجھے بیوفا کہوں

میں، اور صد ہزار نوائے جگر خراش — تو، اور ایک وہ نشنیدن کہ کیا کہوں

یہ تینوں شعر نسخۂ حمیدیہ کے حاشیے میں ہیں۔

(۱۸) ہزاروں دل دیے جوشِ جنونِ عشق نے مجھ کو — سیہ ہو کر سویدا ہو گیا، ہر قطرہ خوں تن میں

نہ جانوں نیک ہوں یا بد ہوں، پر صحبت مخالف ہے — جو گل ہوں تو ہوں گلخن میں، جو خس ہوں تو ہوں گلشن میں

گلِ رعنا کے یہ دونوں شعر نسخۂ حمیدیہ کے حاشیے میں لکھے ملتے ہیں۔

(۱۹) دکھا کر یوں، بتا کر یوں — یہ غزل حمیدیہ میں موجود ہے لیکن گلِ رعنا کا یہ شعر وہاں نہیں ہے:

کب مجھے کوئے یار میں رہنے کی وضع یاد تھی — آئینہ دار بن گئی حیرتِ نقشِ پا کہ یوں

متداول دیوان میں اس کے علاوہ بھی اور تین شعر ایسے ہیں جو نسخۂ حمیدیہ میں نہیں۔ گلِ رعنا میں ان میں سے ایک کی موجودگی سے گمان ہوتا ہے کہ شاید یہ چاروں ایک ہی وقت کہے گئے ہوں۔

(۲۰) خزاں نہ پوچھ، بہار نہ پوچھ کی زمین میں ایک پوری غزل نسخۂ حمیدیہ کے متن میں ملتی ہے، لیکن اس میں سے ایک شعر بھی متداول دیوان میں نہیں لیا گیا۔ اس زمین اب دیوان میں صرف دو شعر ملتے ہیں؛ ان میں سے ایک یہ نسخۂ حمیدیہ کے حاشیے میں ہے:

ہے سبزہ زار ہر در و دیوارِ غمکدہ — جس کی بہار یہ ہو، پھر اس کی خزاں نہ پوچھ

گلِ رعنا میں یہ بھی نہیں: یہاں یہ دوسرا شعر، تین اور شعروں کے ساتھ ملتا ہے:

ناچار بیکسی کی بھی حسرت اٹھائیے — دشوارئِ رہ و ستمِ ہمرہاں نہ پوچھ

یہ شعر نہ نسخۂ حمیدیہ میں ہے، نہ حسرت موہانی کے ہاں۔ اس کے علاوہ مقطع کی شکل بھی نسخۂ حمیدیہ اور گلِ رعنا میں مختلف ہے:

نسخۂ حمیدیہ، کہتا تھا کل وہ نامہ رساں سے بسوزِ دل "دردِ جدائیِ اسد اللہ خاں نہ پوچھ"

گلِ رعنا، کہتا تھا کل وہ محرمِ راز سے اپنے کہ "آہ! دردِ جدائیِ اسد اللہ خاں نہ پوچھ"

حسرت کے ہاں بھی جو مقطع ہے، وہ گلِ رعنا ہی کے مطابق ہے۔

(۲۱) آگ سے پانی میں بجھتے وقت اٹھتی ہے صدا ہر کوئی درماندگی میں نالہ سے مجبور ہے

یہ شعر نسخۂ حمیدیہ کے متن میں نہیں، بلکہ حاشیے میں ہے۔ اب دیوان میں یہ شعر خفیف سے تغیر کے ساتھ ایک دوسری غزل میں ملتا ہے یعنی وہاں اس کا قافیہ 'مجبور' کی بجائے 'لاچار' ہے۔

(۲۲) مجھ سے مت کہہ: تو ہمیں کہتا تھا اپنی زندگی زندگی سے بھی مرا جی ان دنوں بیزار ہے

یہ شعر نسخۂ حمیدیہ کے حاشیے میں ہے۔ اور مندرجۂ ذیل مشہور شعر متن میں ہے، نہ حاشیے میں:

آنکھ کی تصویر سرنامہ پہ کھینچی ہے، کہ تا تجھ پہ کھل جاوے کہ یہاں تک حسرتِ دیدار ہے

متداول دیوان میں مصرعِ ثانی کی یہ ترمیم شدہ شکل ملتی ہے: تجھ پہ کھل جاوے کہ اس کو حسرتِ دیدار ہے

(۲۳) خزاں کیا، فصلِ گل کہتے ہیں کس کو، کوئی موسم ہو وہی ہم ہیں، قفس ہے، اور ماتم بال و پر کا ہے

وفائے دلبراں ہے اتفاقی، ورنہ اے ہمدم! اثر فریادِ دلہائے حزیں کا کس نے دیکھا ہے

یہ دونوں شعر حمیدیہ کے حاشیے میں ہیں۔ اسی غزل میں گلِ رعنا کا مندرجۂ ذیل شعر جو حمیدیہ کے متن میں ہے، حسرت کے مرتبہ دیوان کے ضمیمے میں بھی ہے:

ہجومِ ریزشِ خوں کے سبب رنگ اڑ نہیں سکتا حنائے پنجۂ صیاد مرغِ رشتہ بر پا ہے

(۲۴) زخمی ہوا ہے پاشنہ پائے ثبات کا نے بھاگنے کی گوں، نہ اقامت کی تاب ہے

(۲۵) کروں بیدادِ ذوقِ پرفشانی عرض، کیا قدرت کہ طاقت اڑ گئی اڑنے سے پہلے میرے شہپر کی

کہاں تک روؤں اس کے خیمے کے پیچھے، قیامت ہے! مری قسمت میں، یا رب! کیا نہ تھی دیوار پتھر کی؟

(۲۶) دل لگی کی آرزو بےچین رکھتی ہے ہمیں ورنہ یہاں بےرونقی سودِ چراغِ کشتہ ہے

(۲۷) رفوئے زخم سے مطلب ہے لذت زخمِ سوزن کی سمجھیو مت کہ پاسِ درد سے دیوانہ غافل ہے

(۲۸) تپش سے میری وقفِ کشمکش ہر تارِ بستر ہے میرا سر رنجِ بالیں ہے، میرا تن خارِ بستر ہے

ممکن ہے، دوسرے مصرع میں نحیف و نزار جسم کی رعایت سے 'خار' لکھا گیا ہو، لیکن بظاہر یہ سہوِ کتابت معلوم ہوتا ہے۔ اب دیوان میں 'خار' کی جگہ 'بار' ہے اور یہی روایت بہتر ہے۔

(۲۹) توڑ بیٹھے جب کہ ہم جام و سبو، پھر ہم کو کیا آسماں سے بادۂ گلفام گر برسا کرے

یہ شعر حمیدیہ کے حاشیے میں ہے، لیکن وہاں مصرعِ ثانی میں 'گو برسا کرے' ہے، جو ممکن ہے کہ مطبوعہ نسخے کے کاتب ہی کی اصلاح ہے۔

(۳۰) کیوں نہ ہو چشمِ بتاں محوِ تغافل، کیوں نہ ہو یعنی اس بیمار کو نظارہ سے پرہیز ہے

مرتے مرتے دیکھنے کی آرزو رہ جائیگی وائے ناکامی کہ اوس کافر کا خنجر تیز ہے

(۳۱) سوزشِ باطن کے ہیں ارباب منکر، ورنہ یاں دل محیطِ گریہ و لب آشنائے خندہ ہے

اب دیوان میں مصرعِ اولیٰ میں 'ارباب' کی جگہ 'احباب' ہے۔ یہ گلِ رعنا کے کاتب کی غلطی بھی ہو سکتی ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ واقعی پہلے یہاں لفظ 'ارباب' ہی ہو۔

(۳۲) کمالِ حسن اگر موقوفِ اندازِ تغافل ہو تکلف برطرف، تجھ سے تیری تصویر بہتر ہے

نسخۂ حمیدیہ میں اس زمین میں پوری غزل موجود ہے۔ متداول دیوان کے لیے اس کا کوئی شعر نہیں لیا گیا۔ لیکن یہ شعر حمیدیہ میں بھی نہیں ہے، حسرت موہانی کے ضمیمے میں البتہ موجود ہے۔

(۳۳) باغ پاکر خفقانی یہ ڈراتا ہے مجھے سایۂ شاخِ گل افعی نظر آتا ہے مجھے

(۳۴) پیچ آپڑی ہے وعدۂ دلدار کی مجھے وہ آوے یا نہ آوے، پہ یہاں انتظار ہے

دل مدعی و دیدہ بنا مدعا علیہ نظارہ کا مقدمہ پھر روبکار ہے

(۳۵) غم آغوشِ بلا میں پرورش دیتا ہے عاشق کو چراغِ روشن اپنا قلزمِ صرصر کا مرجاں ہے

دل و دیں نقد لا، ساقی سے گر سودا کیا چاہے کہ اس بازار میں ساغر متاعِ دستگرداں ہے

(۳۶) شعلہ سے نہ ہوتی، ہوسِ شعلہ نے جو کی جی کس قدر افسردگیِ دل پہ جلا ہے

تُو نے تیری افسردہ کیا وحشتِ دل کو معشوقی و بےحوصلگی، طرفہ بلا ہے

ناکردہ گناہوں کی بھی حسرت کی ملے داد یارب! اگر ان کردہ گناہوں کی سزا ہے

یہ تینوں شعر حمیدیہ میں نہیں۔ اس غزل کا ایک مشہور شعر ہے:

قمری کفِ خاکستر و بلبل قفسِ رنگ اے نالہ نشانِ جگرِ سوختہ کیا ہے!

یہ غالب کے مشکل شعروں میں شمار ہوتا ہے۔ اقبال نے بھی جاوید نامہ میں فلکِ مشتری پر غالب سے اس شعر کے معنی دریافت کیے تھے۔ میرزا کی زندگی میں ان سے کسی نے اس کے معنی پوچھے، تو میرزا نے

لکھا کہ 'اے' کی جگہ 'جز' پڑھو، معنی صاف ہو جائیں گے۔ گلِ رعنا میں 'اے' کی جگہ 'جز' ہی لکھا ہے۔

۵

اب ایک آخری صورت رہ گئی ہے۔ بعض غزلیں نسخۂ حمیدیہ کے متن میں ہیں۔ ان میں سے بعض شعر گلِ رعنا میں لے لیے گئے ہیں، لیکن یہاں جو صورت ملتی ہے، اس میں کسی مصرع میں ترمیم ہوئی ہے یا کوئی لفظ بدل دیا گیا ہے۔ اس سے اس اصلاح کا زمانہ معلوم ہو جاتا ہے۔

(۱) نسخۂ حمیدیہ میں شعر ہے:

عشرتِ ایجاد چہ بوئے گل و کو دودِ چراغ　　　جو تری بزم سے نکلا سو پریشاں نکلا

مصرعِ اول کی شکل اس وقت یہ ہے: بوئے گل، نالۂ دل، دودِ چراغِ محفل۔ گلِ رعنا میں بھی یہ مصرع اسی طرح ملتا ہے؛ اور دوسرے مصرع میں 'سو' کی جگہ 'وہ' ہے۔

(۲) حمیدیہ میں تھا:

تھی نو آموزِ فنا، ہمتِ دشوار پسند شوق　　　سخت مشکل ہے کہ یہ کام بھی آساں نکلا

گلِ رعنا میں بھی مصرع اول اسی طرح ہے، لیکن اس وقت اس کی شکل یہ ہے: تھی نو آموزِ فنا، ہمتِ دشوار پسند۔ اس سے پتا چلا کہ یہ اصلاح گلِ رعنا کے بعد ہوئی۔

(۳) گلِ رعنا میں شعر ہے:

مر گیا صدمۂ یک جنبشِ لب سے غالب　　　ناتوانی سے حریفِ دمِ عیسیٰ نہ ہوا

پہلے مصرعے کی شکل نسخۂ حمیدیہ میں یوں تھی: مر گیا صدمۂ آوازِ 'قُم' کی، غالب

(۴) متداول دیوان میں ایک طویل غزل کے صرف دو شعر ملتے ہیں: دوسرا شعر ہے:

محبت تھی چمن سے، لیکن اب یہ بیدماغی ہے　　　کہ موجِ بوئے گل سے ناک میں آتا ہے دم میرا

گلِ رعنا میں یہ شعر ہے، لیکن ایک تو پہلے مصرع میں 'بیدماغی' کی جگہ 'بدماغی'[9] ہے؛ دوسرے اس کی ردیف 'میرا' کی بجائے 'اپنا' ہے، جو کتابت کی غلطی معلوم ہوتی ہے۔

۸۔ یادگارِ غالب: ۱۰۳

۹۔ یہی روایت نسخۂ حمیدیہ میں بھی ہے۔

(۵) قاصد کو اپنے ہاتھ سے گردن نہ ماریے اس کی خطا نہیں ہے، یہ میرا قصور تھا

نسخۂ حمیدیہ اور گلِ رعنا دونوں جگہ مصرعِ ثانی یوں ہے : ہاں، اس معاملے میں تو میرا قصور تھا

(۶) نسخۂ حمیدیہ میں تھا :

غمِ فراق میں تکلیفِ سیرِ گل مت دو مجھے دماغ نہیں خندہ ہائے بیجا کا

گلِ رعنا میں پہلے مصرع میں 'مت' کی جگہ 'کم' ملتا ہے اور اب یہ مصرع یوں ہے :

غمِ فراق میں تکلیفِ سیرِ باغ نہ دو

(۷) خون دل میں جو میرے نہیں باقی، تو پھر اوس کی جوں ماہیِ بے آب تڑپتی ہے ہر انگشت

نسخۂ حمیدیہ میں مصرع اولیٰ میں ہے : تو عجب کیا

(۸) اے عافیت کنارہ کر، اے انتظام چل سیلابِ گریہ درپئے دیوار و در ہے آج

معزولیِ تپش ہوئی افراطِ انتظار چشمِ کشودہ حلقۂ بیرونِ در ہے آج

نسخۂ حمیدیہ میں پہلے شعر میں 'درپے' کی جگہ 'دشمن' ہے، اور دوسرے میں 'کشودہ' کی جگہ 'کشادہ'۔

(۹) نہیں بندِ زلیخا بے تکلف ماہِ کنعاں پر سفیدی دیدۂ یعقوب کی پھیری ہے زنداں پر

یہ مطلع حمیدیہ میں موجود ہے، لیکن وہاں اس کے مصرع ثانی میں 'پھیری' کی جگہ 'پھرتی' ہے۔ متداول دیوان میں اس کی شکل مطلع کی نہیں رہی بلکہ اب اس کا پہلا مصرع ہے :

نہ چھوڑی حضرتِ یوسف نے واں بھی خانہ آرائی

البتہ دوسرے مصرعے میں 'پھرتی' ہی ہے۔

(۱۰) ہم اور وہ بے سبب رنج، آشنا دشمن کہ رکھتا ہے شعاعِ مہر سے تہمت نگہ کی چشمِ روزن پر

پہلے مصرعے میں حمیدیہ میں 'ہم' کی جگہ 'میں' چھپا ملتا ہے؛ یہ غالباً سہوِ کتابت ہے، صحیح 'ہم' ہی ہے۔

(۱۱) نہ گلِ نغمہ ہوں، نہ پردۂ ساز ہوں میں اپنی شکست کی آواز

نسخۂ حمیدیہ میں دوسرا مصرع ہے : میں ہوں اپنی شکست کی آواز۔ متداول روایت بھی یہی ہے۔

تو، اور آرایشِ خمِ کاکل میں، اور اندیشہائے دور و دراز

گلِ رعنا میں یہ شعر اسی طرح سے ہے اور نسخۂ حمیدیہ میں یوں ہی چھپا ہے، لیکن یہ کاتب کی غلطی معلوم ہوتی ہے۔ دیوان میں 'دور دراز' ہے اور روزمرہ یہی ہے۔

(۱۲) یاد ہیں اے ہمنشیں! وہ دن کہ ذوقِ وجد میں　　زخم سے گرتا تو میں پلکوں سے چنتا تھا نمک
اس غزل کا کچھ حصہ نسخۂ حمیدیہ کے متن میں ہے، کچھ حاشیے میں: اور اس میں 'ذوقِ وجد' کی بجائے 'وجدِ ذوق' ہے، جو ممکن ہے کہ 'وجدِ ذوق' کی تحریف ہو۔ اب مصرع یوں ہے:

یاد ہیں، غالب! تجھے وہ دن کہ وجد ذوق میں

(۱۳) نسخۂ حمیدیہ کا ایک شعر ہے:

دلِ نازک پہ اس کے رحم آتا ہے مجھے غالب　　نہ کر بیباک اس کافر کو الفت آزمانے میں
گلِ رعنا میں مصرعِ ثانی میں 'بیباک' کی جگہ 'سرگرم' ہے؛ اور اب دیوان میں بھی یہی ہے۔

(۱۴) ہوئی ہے مانعِ شوقِ تماشا خانہ ویرانی　　کفِ سیلاب باقی ہے برنگِ پنبہ روزن میں
گلِ رعنا میں یہی روایت ہے۔ لیکن اس سے پہلے حمیدیہ میں مصرعِ اولیٰ کی شکل یہ تھی:

ہوئی تقریبِ منعِ شوقِ دیدن خانہ ویرانی

اور اب اس کی روایت ہے: ہوئی ہے مانعِ ذوقِ تماشا خانہ ویرانی

(۱۵) مشہور غزل ہے:

کیا تنگ ہم ستم زدگاں کا جہان ہے　　جس میں کہ ایک بیضۂ مور آسمان ہے
اس غزل کا متداول مقطع ہے:

ہے بارے اعتمادِ وفاداری اس قدر　　غالب! ہم اس میں خوش ہیں کہ نامہربان ہے
نسخۂ حمیدیہ اور گلِ رعنا دونوں جگہ دوسرا مصرع یہ ہے:

ہم بھی اسی میں خوش ہیں کہ نامہربان ہے

(۱۶) گر خامشی سے فائدہ اخفائے حال ہے، مشہور غزل ہے۔ اس کا مقطع ہے:

ہستی کے مت فریب میں آجائیو، اسد!　　عالم تمام حلقۂ دامِ خیال ہے
یہ غزل حمیدیہ کے حاشیے میں ہے۔ گلِ رعنا میں پہلے مصرعے میں 'اسد' کی بجائے 'کہیں' ہے۔

(۱۷) گلِ رعنا میں شعر ہے:

مے پرستاں! خم مے منہ سے لگالو، یعنی　　ایک دن گر نہ ہوا بزم میں ساقی، نہ سہی
حمیدیہ میں مصرع ہے: مے پرستاں خم مے منہ سے لگائے ہی بنے: یہی متداول روایت ہے۔ اس سے

ثابت ہوا کہ میرزا نے پہلے حمیدیہ کا نسخہ بدل کر اس طرح کیا، جیسے گلِ رعنا میں ہے؛ لیکن جب آخری مرتبہ دیوان مرتب کرنے لگے، تو پھر قدیم روایت کو ترجیح دے کر اسے بحال کر دیا۔

(۱۸) نہ ستائش کی تمنا، نہ صلے کی پروا گر نہیں ہیں مرے اشعار میں معنی، نہ سہی

مصرعِ ثانی پہلے حمیدیہ کے متن میں یوں تھا: نہ ہوئے گر مرے اشعار میں معنی، نہ سہی۔ ترمیم شدہ مصرع حاشیے میں بعد کو اضافہ ہوا۔

(۱۹) تو وہ بدخُو کہ تحیّر کو تماشا جانے دل وہ افسانہ کہ آشفتہ بیانی مانگے

حمیدیہ میں بھی اسی طرح ہے۔ متداول روایت میں مصرعِ ثانی میں 'دل' کی جگہ 'غم' ہے:

غم وہ افسانہ کہ آشفتہ بیانی مانگے

(۲۰) حمیدیہ[۱۰] میں ہے:

جادو ہے طرزِ گفتگوے یار، اے اسد! یہاں جز فسوں نہیں اگر افسانہ چاہیے

گلِ رعنا میں پہلے مصرعے میں یوں ترمیم ہوئی ہے: جادو ہے یار کی روشِ گفتگو، اسد!

(۲۱) حمیدیہ اور گلِ رعنا میں دونوں جگہ ہے:

وحشتِ آتشِ دل سے شبِ تنہائی میں دُود[۱۱] کی طرح رہا سایہ گریزاں مجھ سے

اب دیوان میں مصرعِ ثانی کی شکل یہ ہے: صورتِ دُود رہا سایہ گریزاں مجھ سے

اسی غزل میں شعر تھا:

اثرِ آبلہ کرتا ہے بیاباں روشن جادہ جوں رشتۂ گوہر ہے چراغاں مجھ سے

گلِ رعنا میں بھی یہی روایت ہے؛ البتہ متداول دیوان میں شعر اس طرح ہے:

اثرِ آبلہ سے جادۂ صحراے جنوں صورتِ رشتۂ گوہر ہے چراغاں مجھ سے

(۲۲) تارِ بستر، بارِ بستر کی مشہور زمین میں نسخۂ حمیدیہ میں ایک شعر ہے:

بطوفاں گاہِ جوشِ اضطرابِ وحشتِ شبہا شعاعِ آفتابِ صبحِ محشر تارِ بستر ہے

گلِ رعنا میں پہلا مصرع یوں ہے: بطوفاں گاہِ جوشِ اضطرارِ شامِ تنہائی۔ اس وقت دیوان میں 'اضطرار'

۱۰۔ اگرچہ سہوِ کتابت کے نتیجے میں 'جادو' کی جگہ 'جادہ' چھپا ہے۔

۱۱۔ نسخۂ حمیدیہ میں 'دود' کی جگہ 'درد' لکھا گیا ہے۔

کی جگہ "اضطراب" ملتا ہے۔ "اضطرار" ممکن ہے کہ کاتب کی غلطی ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ وہ نتھی پہلے اضطرار ہی بنایا ہو، اور بعد کو مزید نظرِ ثانی کرتے وقت دوبارہ اضطراب لکھنے کا فیصلہ کیا ہو۔

(۲۳) شوخیِ اظہارِ دنداں بہرِ خندہ ہے — دعویِ جمعیتِ احباب جائے خندہ ہے

یہ نسخۂ حمیدیہ کی روایت ہے؛ گلِ رعنا میں مصرعِ اولیٰ ہے: عرضِ نازِ شوخیِ دنداں برائے خندہ ہے۔ متداول روایت بھی یہی ہے۔

ہے عدم میں غنچہ محوِ عبرتِ انجامِ گل — یک جہاں زانو تامل در قفائے خندہ ہے

نسخۂ حمیدیہ کے اس شعر کا پہلا مصرع گلِ رعنا میں یوں ہے: ہے عدم میں غنچہ محوِ عبرتِ انجامِ گل۔ یہی روایت متداول دیوان میں بھی قائم رہی۔

۶

اخیر میں دو ایک باتوں کی طرف اشارہ کرنا چاہتا ہوں:

مولانا محمد حسین آزاد نے لکھا ہے[۱۲] کہ دیوانِ غالب کے انتخاب و ترتیب کا کام میرزا کے دو دوستوں مولوی فضل حق خیر آبادی اور کوتوالِ شہر میرزا خانی نے سرانجام دیا تھا۔ کسی دوسرے تذکرہ نگار نے نہ ان اصحاب کے نام لکھے ہیں، نہ کسی اور کے۔ اس کے برعکس مولانا حالی لکھتے ہیں[۱۳] کہ انتخاب کا کام مولوی فضل حق کی تحریک پر غالب نے خود کیا تھا۔ غالب نے مولوی عبدالرزاق شاکر مچھلی شہری کو اس موضوع پر اچھا خاصا مفصل خط لکھا ہے[۱۴]، لیکن وہاں کسی دوسرے انتخاب کرنے والے کا نام نہیں لیا اور اس سے یہی مترشح ہوتا ہے کہ انتخاب انھوں نے خود کیا تھا۔ یہی بات ان کے دیوانِ اُردو کے فارسی دیباچے سے بھی ظاہر ہوتی ہے۔ گلِ رعنا کے مطالعے سے بھی میں اسی نتیجے پر پہنچا ہوں کہ بنیادی طور پر یہ کام میرزا ہی نے کیا تھا۔

عام طور پر یہ خیال کیا جاتا ہے کہ غالب آغاز میں بہت مشکل زبان لکھتے رہے کیونکہ وہ آسان زبان لکھنے پر قادر نہیں تھے یا انھیں اپنی غلطی کا احساس نہیں تھا؛ لیکن جوں جوں زمانہ گزرتا گیا، انھیں اپنی مشکل پسند روش ترک کرنے کی ضرورت محسوس ہوئی۔ بعض اصحاب نے اس سلسلے میں میر کے تتبع بلکہ اثر تک

۱۲۔ آبِ حیات: ۴۴۶ (سرفراز پریس، لکھنؤ) — ۱۳۔ یادگارِ غالب: ۱۰۲

۱۴۔ عودِ ہندی: ۱۵۰ (کریمی پریس، لاہور)

کا دعویٰ کیا ہے۔ بالعموم اس کے ثبوت میں یہ غزلیں پیش کی جاتی ہیں:

۱۔	درد منّت کشِ دوا نہ ہوا	میں نہ اچھا ہوا، بُرا نہ ہوا
۲۔	پھر مجھے دیدۂ تر یاد آیا	دل جگر تشنۂ فریاد آیا
۳۔	ہوس کو ہے نشاطِ کار کیا کیا	نہ ہو مرنا، تو جینے کا مزا کیا
۴۔	وہ فراق اور وہ وصال کہاں	وہ شب و روز و ماہ و سال کہاں
۵۔	عشق تاثیر سے نومید نہیں	جاں سپاری شجرِ بید نہیں
۶۔	تیرے توسن کو صبا باندھتے ہیں	ہم بھی مضموں کی ہوا باندھتے ہیں
۷۔	عشق مجھ کو نہیں، وحشت ہی سہی	مری وحشت، تری شہرت ہی سہی
۸۔	کوئی دن گر زندگانی اور ہے	اپنے جی میں ہم نے ٹھانی اور ہے
۹۔	کوئی امید بر نہیں آتی	کوئی صورت نظر نہیں آتی
۱۰۔	دلِ ناداں! تجھے ہوا کیا ہے	آخر اس درد کی دوا کیا ہے
۱۱۔	پھر کچھ اک دل کو بیقراری ہے	سینہ جویائے زخمِ کاری ہے
۱۲۔	کب وہ سنتا ہے کہانی میری	اور پھر وہ بھی زبانی میری
۱۳۔	چاہیے اچھوں کو، جتنا چاہیے	یہ اگر چاہیں، تو پھر کیا چاہیے
۱۴۔	فریاد کی کوئی لَے نہیں ہے	نالہ پابندِ نَے نہیں ہے
۱۵۔	ابنِ مریم ہوا کرے کوئی	میرے دکھ کی دوا کرے کوئی
۱۶۔	مدت ہوئی ہے یار کو مہماں کیے ہوئے	جوشِ قدح سے بزم چراغاں کیے ہوئے

ان میں سے گیارہ غزلیں (۲، ۳، ۴، ۵، ۶، ۷، ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۶) یقیناً ۱۸۲۸ء سے پہلے کا کلام ہے۔ یہ غزلیں نسخۂ شیرانی یا گلِ رعنا میں موجود ہیں۔ کسی طویل بحث کا یہ مقام نہیں، لیکن اس سے معلوم ہوگا کہ یہ دعویٰ کہ میرزا نے آسان زبان آخری زمانے میں، میر کے زیرِ اثر، لکھنا شروع کی، کس قدر غلط ہے۔

ابراہیم عادل شاہ کا درباری خطّاط

شاہ خلیل اللہ

پروفیسر نذیر احمد

مسلم یونیورسٹی

علی گڑھ

نذیر احمد

ابراہیم عادل شاہ کا درباری خطّاط۔ شاہ خلیل اللہ

ابراہیم عادل شاہ ثانی (۹۸۸۔ ۱۰۳۷ھ) بیجاپور کی عادل شاہی حکومت کا جلیل القدر فرمانروا گزرا ہے۔ اس کا دور علمی وادبی ترقی کے لحاظ سے خاص طور پر قابلِ ذکر ہے۔ اس کے عہد میں فنونِ لطیفہ میں جو نمایاں ترقی ہوئی، اس کی مثال ہندستان کی تاریخ میں کم ملیگی۔ سلطان خود مختلف فنون میں غیر معمولی کمال رکھتا تھا۔ موسیقی میں وہ ایک طرزِ خاص کا موجد ہے، جس کی بنا پر اس کی تصنیف کردہ کتاب نورس فنِ موسیقی کی عالمانہ تصنیف شمار ہوتی ہے۔ خطاطی میں بھی اس نے کافی دستگاہ بہم پہنچائی تھی۔ سالار جنگ میوزیم، حیدر آباد میں اس کے ہاتھ کے لکھے ہوئے قرآن کریم کے دو سورے، سورۂ مائدہ اور سورۂ انعام محفوظ ہیں۔ اس نسخے کے آخری صفحے کا عکس یہاں بطور یادگار شائع کیا جا رہا ہے۔

میں نے سلطان ابراہیم کے دور کے سات خطاطوں کا ذکر کتاب نورس کے دیباچے (ص ۲۷ تا ۳۹) میں کیا تھا، اور ان میں سے بعض کی خطاطی کے نمونے بھی شائع کیے تھے۔ اس دور کے خطاطوں میں سب سے اہم شاہ خلیل اللہ ہے۔ مگر کتاب نورس کی ترتیب کے وقت تک اس کی خطاطی کے نمونے دستیاب نہیں ہوئے تھے۔ اس کے بعد مجھے اپنے دوست محمد جمال شریف صاحب کے توسط سے شاہ خلیل اللہ کی مرتب کی ہوئی کتاب نورس کے ۶ منتشر اوراق مل گئے۔ سطورِ ذیل کے ذریعے اس خطاط کے تعارف کے ساتھ ساتھ ان قیمتی اوراق کا تحفظ مقصود ہے۔

شاہ خلیل اللہ سے متعلق ہماری معلومات کے تین مآخذ ہیں:

۱۔ فتوحاتِ عادل شاہیہ تالیفِ فزونی استرآبادی۔ مولف ابراہیم عادل شاہ کے بیٹے محمد عادل شاہ کے دربار کا مورخ تھا۔ اس نے ۱۰۵۱ ہجری میں یہ کتاب لکھی، جو عادل شاہی خاندان کی اہم تاریخ

تصور کی جاتی ہے۔ مولف ایک مدت تک بیجاپور میں رہا ہے؛ اس وجہ سے شاہ خلیل اللہ سے متعلق اس کی اطلاعات کے ذرائع مستند رہے ہونگے۔

۲۔ عالم آرائے عباسی تالیفِ اسکندر منشی۔ مولف شاہ عباس کا درباری مورخ تھا۔ اس نے دو جلدوں میں شاہانِ صفویہ کی تاریخ لکھی ہے، جلد اول ۱۰۲۵ ہجری تک کے اور جلد دوم وفاتِ شاہ عباس تک کے واقعات پر مشتمل ہے۔ اگرچہ اسکندر منشی نے صراحت نہیں کی ہے، لیکن ظن قوی ہے کہ اس کی ملاقات شاہ خلیل اللہ سے ہوئی ہوگی اور اس نے شاہ سے متعلق جو کچھ لکھا ہے، وہ غالباً اسی سے سن کر تحریر کیا ہوگا۔

۳۔ سہ نثرِ ظہوری۔ اس کے تیسرے حصے میں ظہوری نے ارکانِ دولتِ عادل شاہی کے ذیل میں اس خطاط کی بیحد تعریف کی ہے۔ ظہوری اور خلیل اللہ ایک ہی دربار سے وابستہ تھے؛ اس بنا پر سہ نثر کے بیان کی بڑی اہمیت ہے، لیکن اس میں شاہ خلیل اللہ کے حالاتِ زندگی پر مطلق کوئی روشنی نہیں پڑتی۔

فرشتہ نے اپنی تاریخ میں لکھا ہے[۱] کہ خلیل اللہ ہرات کے ایک گھرانے کا فرد تھا، مگر اسکندر منشی کے بیان[۲] سے واضح ہوتا ہے کہ وہ خراسان کی ولایت باخرز کے ایک ممتاز خانوادۂ سادات کا چشم و چراغ تھا۔ چونکہ اسکندر منشی کی شاہ خلیل سے ملاقات ہونے کا بخوبی امکان ہے، اس بنا پر اس کا بیان قابلِ ترجیح ہے۔ چونکہ باخرز، ہرات کے نواح میں واقع ہے، اس لیے ممکن ہے، اس نے ہرات کی اہمیت اور شہرت کی بنا پر خلیل اللہ کا ذکر اس کی نسبت سے کر دیا ہو۔

باخرز مشہور تاریخی مقام ہے، اور خراسان کا قدیم زمانے سے مردم خیز خطہ رہا ہے۔ لغت نامۂ دہخدا میں قدیم و جدید کتابوں کے حوالے سے اس سے متعلق کافی اطلاع درج ہے۔ مثلاً صاحب لغت نامہ لکھتا ہے[۳]:

"باخرز ناحیہ ایست دارای قریہ ہای بزرگ کہ قصبۂ آں مالین است، بین نیشاپور و ہرات ... ایں ولایت از شمال محدود است بجام، و از مشرق بہ ہریرود، و از مغرب بہ ترشیز، و از جنوب بہ قانیات۔ باخرز ظاہراً در اصل بادہرزہ بودہ زیرا کہ مدِّ محلِ وزیدنِ بادہای سخت

۱۔ فتوحاتِ عادل شاہیہ (نقل نسخۂ موزۂ برطانیہ مملوکہ جادو ناتھ سرکار): ۳۶۷

۲۔ تاریخ عالم آرائے عباسی (طبع تہران)، ۲: ۸۹۹

۳۔ لغت نامۂ دہخدا (طبع تہران) ۳۹: ۱۹۰ ۔ ۴۔ چہار مقالہ (چاپ تابان تہران)، ۴۹، ۵۱ مالن

واقع شدہ ... وجمع کثیری از علما منسوب باین ناحیہ اند۔[۵]

فرودنی نے لکھا ہے[۶] کہ خلیل اللہ اوّل جوانی میں شاہ عبّاس اعظم (۹۹۵ - ۱۰۳۰ھ) کے دربار سے منسلک ہوگیا اور بظاہر فنِ خطاطی میں اسے بادشاہ کی استادی کا شرف بھی حاصل ہوا۔ عالم آرائے عبّاسی اس بارے میں خاموش ہے، اس لیے عین ممکن ہے کہ فرودنی کا بیان صحیح ہو۔ اس نے مزید یہ لکھا ہے کہ جب شاہ عباس خراسان کی مہم سے عراق واپس ہو رہا تھا، اس وقت شاہ خلیل اللہ ہندستان کی طرف متوجہ ہوا اور یہاں پہنچ کر وہ ابراہیم عادل شاہ کے دربار سے وابستہ ہوگیا۔ عالم آرائے عبّاسی سے معلوم ہوتا ہے کہ شاہ عبّاس حسبِ ذیل تاریخوں میں خراسان کی مہم پر گیا تھا:

۱۔ دوم سالِ جلوس (۹۹۷ھ) خراسان میں ازبکوں کی وجہ سے جو شورش تھی، اسے فرو کرنے کی غرض سے گیا۔ وہاں چند ہی دن قیام کیا تھا کہ عراق میں نئے فتنے سر اُٹھانے لگے، اس لیے جلد عراق واپس آنا پڑا۔[۷]

۲۔ ششم سالِ جلوس (۱۰۰۱ھ)۔ نور محمد خان اور حاجی خان کے درمیان منازعت کے موقع پر خراسان گیا۔ بسطام میں کچھ دنوں قیام کیا، پھر مشہدِ مقدس میں حاضری دی اور وہاں سے عراق واپس گیا، کچھ دنوں قزوین رہا، بعد ازاں اصفہان روانہ ہوا۔[۸]

۳۔ نہم سالِ جلوس (۱۰۰۴ھ) شاہ مومن ازبک کے فتنے کو فرو کرنے کے لیے خراسان گیا۔ ازبک شاہ عبّاس کے مقابلے کی تاب نہ لا کر بھاگ کھڑا ہوا؛ اس لیے بادشاہ جلد عراق واپس لوٹ آیا۔[۹]

۴۔ دوازدہم سالِ جلوس (۱۰۰۷ھ) میں تسخیرِ خراسان کی مہم پر روانہ ہوا؛ محرم ۱۰۰۸ھ میں وہ ہرات میں مقیم تھا۔ دین محمد خان ازبک جنگ میں مارا گیا۔ اس سے ازبکوں کی قوت کو سخت دھکا لگا۔ اس طرف سے مطمئن ہو کر شاہ عبّاس استرآباد آگیا۔ کچھ دنوں وہاں قیام کیا اور جب حالات معمول پر آگئے، تو مازندران ہوتا ہوا قزوین واپس چلا آیا۔ اس مہم میں تقریباً پورا ایک سال صرف ہوگیا۔[۱۰]

۵۔ سیزدہم و چہاردہم سالِ جلوس (۱۰۰۸ - ۱۰۰۹ھ)۔ ۱۰۰۸ھ میں خراسان کے ارادے سے روانہ ہوا،

۵۔ فتوحاتِ عادل شاہیہ: ۳۶۷
۶۔ ایضاً
۷۔ عالم آرائے عبّاسی: ۳۹۹ - ۴۰۲
۸۔ ایضاً: ۴۵۱ - ۴۵۳
۹۔ ایضاً: ۵۰۷ - ۵۱۲
۱۰۔ ایضاً: ۵۶۷ - ۵۸۶

کچھ دنوں کے لیے مشہدِ مقدس میں زیارت کی غرض سے مقیم تھا کہ چودھواں سالِ جلوس شروع ہو گیا۔
۵ رمضان ۱۰۰۹ھ کو یہیں جشنِ نوروز کی تقریبات منائی گئیں۔ پھر بادشاہ ہرات اور بلخ کے حالات کی طرف متوجہ ہوا۔ چند ہی دن میں اس طرف سے فراغت ہو گئی، تو نسا اور ابیورد کے قلعے فتح کیے۔ اس کے بعد قزوین لوٹا اور وہاں چندے قیام کرنے کے بعد اصفہان روانہ ہو گیا۔[11]

۶۔ پانزدہم سالِ جلوس (۱۰۱۰ھ) جشنِ نوروز ۱۶ رمضان ۱۰۱۰ھ کو منایا گیا۔ اسی سال بادشاہ اصفہان سے پاپیادہ مشہد گیا، اور وہاں کئی مہینے تک مقیم رہا۔[12] ابھی وہیں مقیم تھا کہ سولھواں سالِ جلوس (۱۰۱۱ھ) شروع ہو گیا۔ اس مہم میں پہلے اندخود کا قلعہ فتح ہوا، پھر بلخ کی مہم شروع ہوئی: وہاں کے قضیے سے فراغت ملی، تو ہرات، پھر ۱۰۱۲ھ میں اصفہان واپس آیا۔[13]

شاہ عباس کی مہم خراسان (۹۹۷-۱۰۱۲ھ) کی یہ مختصر سی داستان ہے۔ قزوینی استرآبادی کے بیان کی روشنی میں یہ بات تسلیم کرنا پڑیگی کہ شاہ خلیل اللہ انھیں تاریخوں کے درمیان کسی وقت ہندستان آیا ہوگا۔ ۹۹۷ھ میں خراسان کی پہلی مہم کے موقع پر شاہ عباس کو تخت نشین ہوئے ایک سال سے کچھ ہی زیادہ ہوئے تھے۔ قزوینی کے قول کے مطابق خلیل اللہ کچھ دن بادشاہ کے ساتھ رہا تھا۔[15] اس بنا پر پہلی مہم خراسان کے وقت اس کی دربار سے علیحدگی زیادہ قرینِ قیاس نہیں۔ اس اعتبار سے اس کی ۱۰۰۱ھ کے بعد ہندستان اور بیجاپور کی طرف روانگی تصور کی جاسکتی ہے۔ ظہوری نے سہ نثر کی نثرِ سوم میں خلیل اللہ کا ذکر ارکانِ دولت کے زمرے میں کیا ہے۔ بظنِ غالب یہ نثر ۱۰۱۳ھ کے حدود میں لکھی گئی۔[16] ظاہر ہے، اس وقت تک شاہ کو دربارِ عادل شاہی میں اچھا خاصہ وقت گذر چکا ہوگا؛ بالفاظِ دیگر وہ ۱۰۱۳ھ سے خاصا قبل بیجاپور پہنچا ہوگا۔ اس لحاظ سے اگر ہم اس کا ورود ۱۰۰۱ اور ۱۰۰۹ھ کے درمیان فرض کریں، تو بعید از حقیقت نہیں ہوگا۔

عادلشاہی دربار میں خلیل اللہ کی بڑی قدردانی ہوئی اور تھوڑے ہی عرصے میں وہ سلطان ابراہیم کا معتمد علیہ ہو گیا۔ چنانچہ بادشاہ نے اسے سفیر بنا کر شاہ عباس کے دربار میں روانہ کر دیا۔ فتوحاتِ

۱۱۔ ایضاً: ۵۹۰-۶۰۵ ۱۲۔ ایضاً: ۶۱۰-۶۱۲
۱۳۔ ایضاً: ۶۱۹، ۶۳۱ ۱۴۔ فتوحاتِ عادلشاہیہ: ۳۶۷-۳۶۸
۱۵۔ ایضاً ۱۶۔ دیکھیے ظہوری: حیات و آثار (انگریزی)؛ ۳۳۶ (متن حاشیہ ۶)

عادلشاہیہ سے معلوم ہوتا ہے[۱۷] کہ خود شاہ عباس نے خلیل اللہ کے نام دعوت نامہ بھیجا تھا۔ مگر عالم آرائے عباسی میں ۲۷ ویں سال جلوس یعنی ۱۰۲۲ھ کے ذیل میں درج ہے[۱۸] کہ دکن کی تینوں سلطنتوں یعنی عادلشاہی، قطب شاہی اور نظام شاہی نے شاہِ ایران کے پاس اس غرض سے اپنے اپنے سفیر بھیجے تھے کہ وہ جہانگیر پر دباؤ ڈالے تاکہ مغل بادشاہ ان سلطنتوں کی تسخیر کا ارادہ ترک کر دے۔ اس واقعے کی تفصیل عالم آرائے عباسی میں اس طرح بیان ہوئی ہے[۱۹]:

"اس سال (۱۰۲۲ھ[۲۰]) کے متنوع واقعات میں ہند دکن کی طرف ایلچیوں کی روانگی شامل ہے۔ دکن کے سلاطین قدیم الایام سے اس خاندان (شاہانِ صفویہ) سے بڑی ارادت رکھتے ہیں؛ اس بنا پر کچھ قبل عادل شاہ والیِ بیجاپور نے میر خلیل اللہ خوشنویس کو (جو ولایتِ باخرز خراسان کے محترم سادات میں تھا اور خطِ نستعلیق میں سرآمد روزگار اور نادرۂ زمان تھا، اور قسمت اسے ولایتِ دکن لے گئی تھی، جہاں وہ عزت کی زندگی بسر کر رہا تھا) سفیر بنا کر بھیجا۔ اور محمد قلی قطب شاہ والیِ گلکنڈہ اور ملک عنبر سپہ سالارِ نظام شاہیہ نے اپنے اپنے چرب زبان ایلچی "تحایفِ خسروانہ و ہدایائے شاہانہ" کے ساتھ جہاں پناہ (شاہ عباس) کی خدمات میں بھیجے اور [ان کے ذریعے] لشکرِ چغتائی (مغل) کے ظلم و جور کی شکایت کی جو ہندوستان کے (مغل) فرمانروا کے حکم کے مطابق ان کی مملکت پر حملہ آور تھا۔

سلاطینِ صفویہ اور سلسلۂ تیموریہ کے مابین ہمیشہ سے دوستی و محبت اور اخلاص و اتحاد کا رابطہ قائم ہے، اور حضرت ظل اللہی (شاہ عباس) اور حضرت پادشاہ والاجاہ گردوں بارگاہ سلیم شاہ فرنفرمای ممالک ہندوستان کے درمیان علاقۂ دوستی و اتحاد اور رابطۂ الفت و خصوصیات، دونوں کے باپ کے زمانے سے کہیں زیادہ مستحکم تھا، اس بنا پر ایک محبت نامہ پادشاہِ ہندوستان کی خدمت میں تحریر ہوا جس میں سلاطینِ دکن کی سفارش کی گئی۔ پادشاہ جہانگیر نے شاہِ ایران کی رضاجوئی کی خاطر سلاطینِ دکن سے مخاصمت کا ارادہ ترک کر دیا۔ اس بنا پر اس سال حضرتِ اعلیٰ نے حسین بیگ قبچاچی تبریزی کو قطب شاہ

۱۷۔ ص ۳۶۸
۱۸۔ عالم آرائے عباسی ۲: ۸۶۶
۱۹۔ ایضاً
۲۰۔ بعض قلمی نسخوں میں ۱۰۲۳ھ ہے۔

کے پاس، درویش بیگ مرعشی[۲۱] کو نظام شاہ اور ملک عنبر کے اور شاہ قلی بیگ زیک کو عادل شاہ کے یہاں سفارت کے لیے متعین کیا اور محبت آمیز خطوط کے ساتھ ہر ایک کے لیے خلعتِ فاخرہ اور دوسرے گرانقدر تحائف ارسال کیے۔

"چونکہ محمد قلی قطب شاہ کا انتقال ہوچکا تھا اور اس کا بھتیجا اور داماد سلطان محمد قطب شاہی تخت پر متمکن ہوا تھا،[۲۲] اس لیے تعزیت اور مبارکباد کے لوازم بھی عمل میں آئے۔ ایرانی سفیر اصفہان سے میر خلیل اللہ خوشنویس اور دوسرے دکنی سفیروں کے ساتھ ہندوستان کے لیے رخصت ہوئے۔ شیراز پہنچ کر درویش بیگ کا انتقال ہوگیا، اس کے بعد اس کی جگہ اس کا بیٹا مہدی بیگ سفارت کی خدمت پر مامور ہوا۔ وہ اور حسین بیگ سفر پر روانہ ہوگئے، لیکن شاہ قلی بیگ نے ساعتِ نیک کے انتظار میں کچھ دنوں اپنا سفر ملتوی رکھا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اس سال سمندری سفر کا وقت جاتا رہا، اس لیے وہ ہندوستان کے سفر پر نہ جاسکا۔ چنانچہ ابراہیم عادل شاہ کا سفیر میر خلیل اللہ خوشنویس شیراز سے دار السلطنت (اصفہان) لوٹ آیا۔ ان کے واپس جانے کا ذکر بعد میں کیا جائیگا۔"

دکنی سفیروں کی واپسی اور ایرانی سفیروں کی روانگی کا حال ۳۴ ویں سال جلوس (۱۰۲۹ھ) اس طرح بیان ہوا ہے[۲۳]:

"اور اسی طرح دکنی سلاطین کے ایلچیوں کو جو دار السلطنت میں آئے تھے، انعاماتِ وافرہ کے بعد واپس ہونے کی اجازت ملی۔ طالب بیگ ایواغلی[۲۴] ابراہیم عادل شاہ والیِ بیجاپور کے ایلچی میر خلیل اللہ خوشنویس کے ہمراہ اور قاسم بیگ شپہ[۲۵] سالارِ مازندران سلطان محمد قطب شاہ

۲۱۔ درویش بیگ ۲ سال قبل قاضی خان صدرِ اعظم کی معیت میں عثمانی سفارت پر بھی گیا تھا، رک: عالم آرائے عباسی، ۲: ۸۴۹

۲۲۔ ۱۰۲۰ھ میں محمد قطب شاہ تخت نشین ہوا۔

۲۳۔ عالم آرائے عباسی، ۲: ۹۵۱۔ مسلم یونیورسٹی، حبیب گنج کلکشن کے قلمی نسخے میں بھی یہ ساری تفصیلات اسی طرح پر ہیں۔

۲۴۔ طالب بیگ غازی گرائے خان کے پاس سفیر بنا کر بھیجا گیا تھا، چنانچہ جلوس کے بیسویں سال واپس آیا۔ رک: عالم آرائے عباسی، ۲: ۷۳۶

۲۵۔ اس سے پہلے ۱۰۲۴ھ میں وہ سلطان احمد خان بادشاہ روم کے پاس بطور سفیر گیا تھا؛ وہاں دو سال قید رہا۔ ۱۰۲۶ھ میں احمد خان کی وفات کے بعد رہائی ہوئی۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو عالم آرائے عباسی، ۲: ۹۲۶، ۹۳۱، ۹۱۰۳۔

والی گلکنڈہ کے سفیر شیخ محمد خاتون کے ساتھ سفارت پر روانہ ہوئے[۳۶]۔ اور ہر ایک سلطان کے لیے خلعتِ فاخرہ اور تحائفِ شاہانہ بھی ارسال کیے گئے۔ درویش بیگ جو مرعش قزوین کے سادات میں ہے اور طبقۂ شاملو کے سلک میں ملازم رکاب اقدس ہے، اسے نظام شاہ والیِ احمد نگر کی ایلچی گری کی خدمت تفویض ہوئی۔ وہ ابھی روانہ ہی ہوا تھا کہ شیراز پہنچ کر اس کا انتقال ہوگیا۔ پھر اس کے بجائے اس کا بیٹا محمدی بیگ اس خدمت پر مامور ہوا۔"

"عالم آرائے عباسی" کے مذکورۂ بالا دونوں بیانات کی تطبیق سے بعض امور غیر واضح اور مشکوک ہو جاتے ہیں۔ اس سلسلے میں حسبِ ذیل باتیں قابلِ توجہ ہیں:

۱۔ شاہ خلیل ۱۰۲۲ھ سے قبل (ظاہرا ۱۰۲۱ھ) آیا تھا۔ اس بنا پر اس کا ذکر دوسرے دونوں دکنی سفیروں کے ساتھ (جن کا نام درج نہیں ہے) جلوس کے ۲۷ ویں سال (۱۰۲۲ھ) ہوا ہے۔ شاہ خلیل دکنی اور ایرانی سفیروں کے ساتھ روانہ ہو رہا تھا، لیکن ایرانی سفیر متعینۂ دربار بیجاپور یعنی شاہ قلی بیگ کی تاخیر کی وجہ سے سفرِ دریا کا موسم گذر گیا لیکن احمد نگر اور گلکنڈہ کے سفیر روانہ ہو گئے؛ شاہ خلیل اللہ اصفہان لوٹ آیا۔" عالم آرائے عباسی" کے دوسرے بیان کے مطابق شاہ مذکور کی واپسی جلوس کے ۳۴ ویں سال ۱۰۲۹ھ میں ہوئی۔ یہ بات بالکل بعید از قیاس ہے کہ جو سفیر سات سال قبل واپس ہو رہا تھا اور محض سمندری سفر کا زمانہ گذر جانے کی وجہ سے رک گیا، وہ بیوجہ سات سال تک رکا رہا۔

۲۔ "عالم آرائے عباسی" کے پہلے بیان کے مطابق ۱۰۲۲ھ میں محمدی بیگ احمد نگر کے لیے اور حسین بیگ تبریزی گلکنڈہ کے لیے روانہ ہو گئے تھے؛ صرف عادل شاہی سفیر رک گئے تھے۔ لیکن سات سال بعد جب دکنی سلاطین کے پاس سفارت بھیجنے کا ذکر آتا ہے، تو درویش بیگ اور اس کے بیٹے محمدی بیگ کا نام اسی طرح لیا گیا، جس طرح سفرِ اول میں لیا گیا تھا، یعنی درویش کا روانہ ہونا، شیراز پہنچ کر اس کا انتقال کر جانا، پھر اس کے بیٹے محمدی بیگ کا اسی خدمت پر مامور ہونا۔ حالانکہ واضح ہے کہ یہ واقعہ ۱۰۲۲ھ کا

۳۶۔ اسکندر منشی کی رو سے شیخ محمد ۱۰۲۷ھ میں ایران بطور سفیر پہنچے اور ۱۰۲۹ھ میں واپس گلکنڈہ آئے۔ لیکن ڈاکٹر زور نے "داستانِ ادبِ حیدرآباد" (ص ۲۸) میں لکھا ہے: محمد خاتون کو ۱۰۲۴ھ میں سلطان محمد نے ... سفیر مقرر کر کے ایران روانہ کیا تھا، لیکن وہ اس کی وفات کے بعد ۱۰۳۵ھ میں حیدرآباد واپس آئے۔

ہے، ۱۰۲۹ھ کا نہیں ہے۔

۳۔ "عالم آرا" کے دوسرے بیان میں شیخ محمد خاتون سفیرِ محمد قطب شاہ کی واپسی کا ذکر ہے۔ شیخ محمد ۱۰۲۷ھ میں ایران کی سفارت پر حسین بیگ کی معیت میں گلکنڈہ سے آیا تھا۔ یہ حسین بیگ وہی ہے، جو ۱۰۲۲ھ میں محمدی بیگ کے ساتھ ہندستان کے سفر پر گیا تھا۔ شیخ محمد خاتون کے ورودِ ایران کا ذکر جلوس کے ۳۲ ویں سال (۱۰۲۷ھ) اس طرح ہوا ہے[۲۷]:

> "اسی سال شیخ محمد خاتون جو علما و فضلا کے زمرے میں تھا (اور اس کا باپ شیخ علی خاتون شاہِ جنت مکان (شاہ طہماسپ) کے زمانے میں مجاورینِ مشہدِ مقدس میں تھا، ازبکوں کے خلفشار کے زمانے میں دکن چلا گیا اور قطب شاہی دربار میں بہت معزز و مقرب ہو گیا) حسین بیگ قیچاچی تبریزی کے ہمراہ (جو تین سال قبل محمد قلی مرحوم کے مراسمِ تعزیت اور سلطان محمد قطب شاہ کی تہنیتِ جلوس کی غرض سے ایران سے بھیجا گیا تھا) دارالسلطنت قزوین پہنچا اور شرفِ بساط بوسی حاصل کیا، اور سلطان محمد قطب شاہ کا مخلصانہ مکتوب پادشاہ کی خدمت میں دوسرے شاہی تحائف کے ساتھ پیش کیا۔"

اس سے واضح ہے کہ حسین بیگ تو گلکنڈہ میں عرصے تک رہ کر ۱۰۲۷ھ میں ایران واپس چلا آیا اور محمدی بیگ جو اسی کے ساتھ روانہ ہوا تھا، وہ ۱۰۲۹ھ تک ایران ہی میں موجود تھا۔ ظاہرا یہ بیان تمام تر غلط ہے۔ حسین بیگ کی روانگی اور واپسی کے درمیان تین سال کی مدت غلط ہے۔ وہ ۱۰۲۲ھ میں روانہ ہوا اور ۱۰۲۷ھ میں واپس ہوا، اس لیے واپسی کے وقت تین سال کے بجائے پانچ سال کا ذکر صحیح ہوگا۔

۴۔ جو ایرانی سفیر ۱۰۲۲ھ میں بیجاپور کے لیے مقرر ہوا تھا، اس کا نام شاہ قلی بیگ تھا۔ لیکن ۱۰۲۹ھ میں جب شاہ خلیل اللہ کی واپسی کا ذکر ہو رہا ہے، تو اس کے ساتھ دوسرا ایرانی سفیر یعنی طالب بیگ ایواغلی ہے۔ گلکنڈہ کا بھی دوسرا سفیر یعنی حسین بیگ کے بجائے قاسم بیگ سپہ سالارِ مازندران کا نام ہے۔ عیاں ہے کہ حسین بیگ ۱۰۲۲ھ میں جا کر ۱۰۲۷ھ میں واپس ہوا تو دوسری سفارت کے موقع پر دوسرا سفیر مقرر ہوا تھا۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ "عالم آرائے عباسی" میں میر خلیل اللہ کی واپسی جو ۱۰۲۳ھ میں ہوئی ہوگی کسی وجہ سے

۲۷۔ عالم آرائے عباسی، ۲: ۹۴۱

درج ہونے سے رہ گئی۔ اس کے ساتھ ایرانی سفیر شاہ قلی بیگ بھی بیجاپور آیا ہوگا۔ بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کچھ دنوں بعد شاہ خلیل دوبارہ ایران کی سفارت پر بھیجا گیا۔ اور اس بار وہ شیخ خاتون سفیر گلکنڈہ کے ساتھ ۱۰۲۹ھ میں واپس ہوا۔ شاہ خلیل دوسری سفارت پر ۱۰۲۷ھ کے اختتام یا ۱۰۲۸ھ کے شروع میں گیا ہوگا کیونکہ ۱۰۲۷ھ میں اس کی بیجاپور میں موجودگی کا ثبوت حسب ذیل واقعے سے ہوجاتا ہے:

"تذکرۂ خوشنویسان" میں[۲۸] ہے کہ خلیل اللہ نے کتاب نورس کا ایک نسخہ تیار کر کے ابراہیم عادل شاہ کی خدمت میں پیش کیا۔ سلطان اس تحفے سے اتنا خوش اور خطاط کے کمال سے اتنا متاثر ہوا کہ اسے "پادشاہ قلم" کا خطاب عنایت کیا۔ "شاہ گردید پادشاہ قلم" سے اس واقعے کی تاریخ ۱۰۲۷ھ نکلتی ہے۔ اس واقعے کے پیش نظر ہم حسب ذیل نتیجے پر پہنچتے ہیں:

۱۔ شاہ خلیل اللہ کا قیام ایران میں ۱۰۲۱ھ تا ۱۰۲۹ھ مسلسل نہیں رہا۔

۲۔ وہ ۱۰۲۳ھ میں جیسا کہ "عالم آرائے عباسی" کے پہلے بیان کا تقاضا ہے، واپس ہوا؛ پھر دوبارہ ۱۰۲۷ھ کے بعد ایران گیا اور وہاں سے ۱۰۲۹ھ میں بیجاپور لوٹا ہوگا۔

اگرچہ خلیل اللہ خاندانِ سادات سے تعلق رکھتا تھا مگر بیجاپور میں وہ شاہ کہلاتا تھا۔ مندرجہ بالا قطعہ میں بھی لفظ 'شاہ' موجود ہے۔ ظہوری نے بھی اس کا نام حضرت شاہ خلیل درج کیا ہے؛ البتہ فرشتہ کے یہاں بت شکن کی نسبت اس کے نام کے ساتھ ملتی ہے جو محض خلیل کی مناسبت سے اضافہ کی گئی ہوگی۔ "عالم آرائے عباسی" میں اس کے نام کے پہلے میر اور بعد میں خوشنویس برابر ملتا ہے۔

شاہ خلیل اللہ کے متعلق اس سے زیادہ کچھ اور نہیں معلوم ہوسکا ہے، البتہ یہ بات پوری طرح متحقق ہے کہ وہ خطِ نستعلیق میں بڑا کمال رکھتا تھا۔ اسکندر منشی اسے 'نادرۂ روزگار' قرار دیتا ہے۔ فرشتہ کے نزدیک متقدم اور متاخر خطاطوں میں اس کے مرتبے کو کوئی نہیں پہنچتا۔ ظہوری نے اس سے متعلق جو کچھ لکھا ہے، اس سے دو باتیں خصوصیت سے معلوم ہوئیں۔ اولاً وہ ارکینِ دولت میں بڑا پایہ رکھتا تھا؛ ظہوری نے سات ایسے اشخاص کا ذکر کیا ہے جن میں سے شاہ کا ذکر تیسرے نمبر پر ہوا ہے۔ ثانیاً فنِ نستعلیق میں وہ غیر معمولی دستگاہ رکھتا تھا۔ ذیل میں اس کے بیان کا ترجمہ پیش کیا جاتا ہے، جو انشا کے ایک مخصوص رنگ میں ہے:

۲۸۔ ص ۷۹-۸۰۔

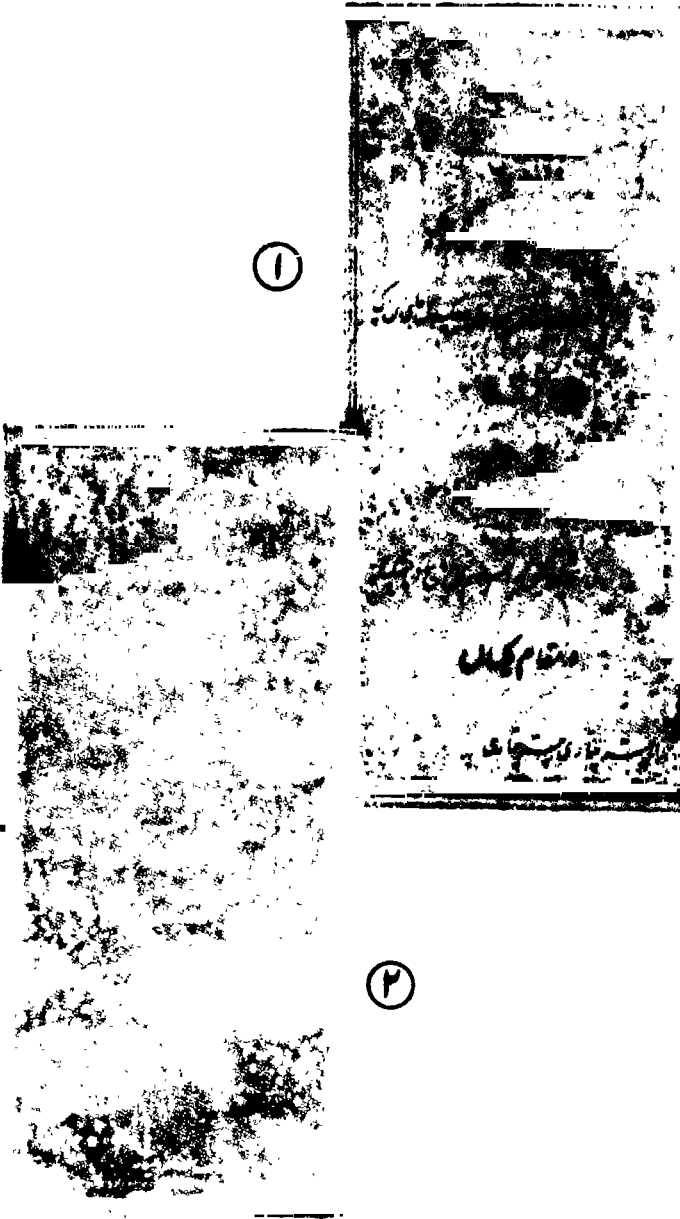
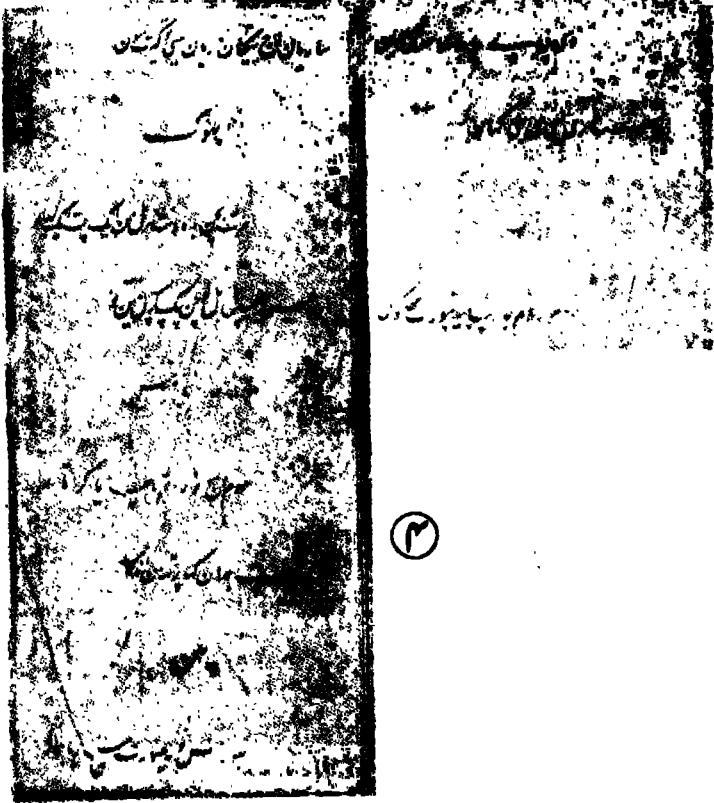
"سوم حضرت شاہ خلیل اللہ ہے جس کا عجیب و غریب قلم نسترنِ صفت محبوبوں کی نزاکتِ خاطر کا اجارہ دار ہے۔ ایسے نازک خیال حضرات جو حسن سخن کو "ثلث" جانتے ہیں' وہ اس حسرت میں ہیں کہ اس کے قلم کی مدد سے نستعلیق[29] گفتگو کریں۔ علم خط میں اس نے ایسا کمال بہم پہنچایا ہے کہ العلم نصف الخط[30] سمجھنا سہو نہیں' حقیقت ہے۔ اس کے خط کے نظارے کی مسرت نوخط محبوبوں کے فراق کو کہنہ کر دیتی ہے (یعنی بھلا دیتی ہے)۔ حق تو یہ ہے کہ خطِ محبوب کو اس کے خط سے کوئی مناسبت نہیں' اس لیے کہ کہنگی اس خط کے لیے باعثِ زینت' تو خطِ محبوب کے لیے موجبِ آفت ہے۔ جو شخص اس کے "مفردات" کے اصول سیکھنا شروع نہیں کرتا' اس کی "ترکیب" کے دفتر کا ذوق کند ہو جاتا ہے۔ شاہ نے اپنے قلم کے فوارے کے نم سے نہ جانے کتنے بنفشہ زار کھلائے ہیں۔ اس کی تحریر کی شیرینی کا یہ عالم ہے کہ حرفوں میں نہ جانے کتنے شکر کی چاشنی پیدا ہو گئی ہے۔ دیکھنے والوں کی نگاہیں اس کے خط پر اس طرح نہیں جمتیں کہ وہاں سے اُٹھنے کے بعد آنکھیں سرمہ آلود نہ ہوں۔ اس کی کتابت ظاہر میں تو اتنی خفی ہے کہ ہر صفحہ میں ایک کتاب سمو دیتا ہے' لیکن درحقیقت اتنی جلی اور روشن ہوتی ہے کہ اگر آسمان کا کتابہ ہو' تو (اتنی دوری کے باوجود) بآسانی پڑھا جا سکتا ہے۔ اس کی تحریر کے صفحات اتنے نازک ہیں کہ فال دیکھنے والوں کی مراد برآتی ہے۔ اس کے قلم کی زبان درازی (چرب دستی) کی یہ حالت ہے کہ سخن چینیوں کی زبان کوتاہ (بند) ہو جاتی ہے۔ اس فن (خط) کی پیروی میں سارے متقدم خطاط سے پیش پیش ہے اور اس کی تحریر شعرا کے کلام کی صحیح داد ہے۔ اس کے نکتے نہایت دلنشین اور نقطے (باعتبار روشنی) آنکھ کی پتلی معلوم ہوتے ہیں:

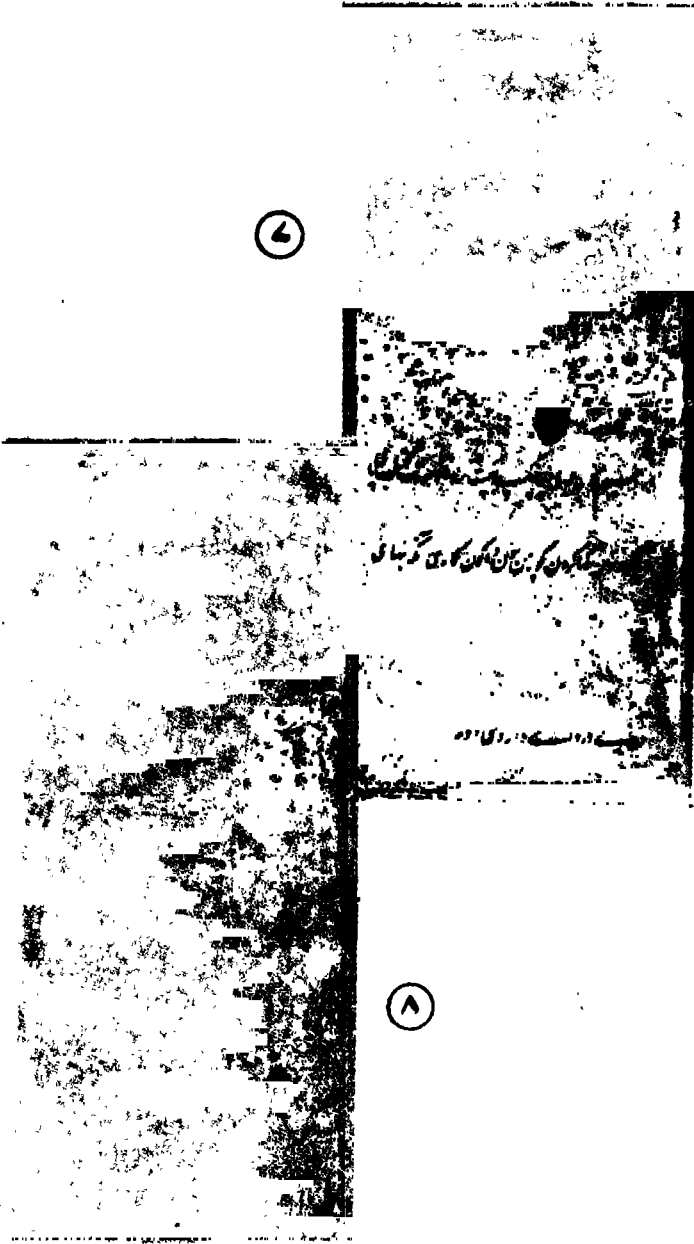
خامہ میترسم ز دستش سر کشد — ناگہاں خطی بخلی سر زند

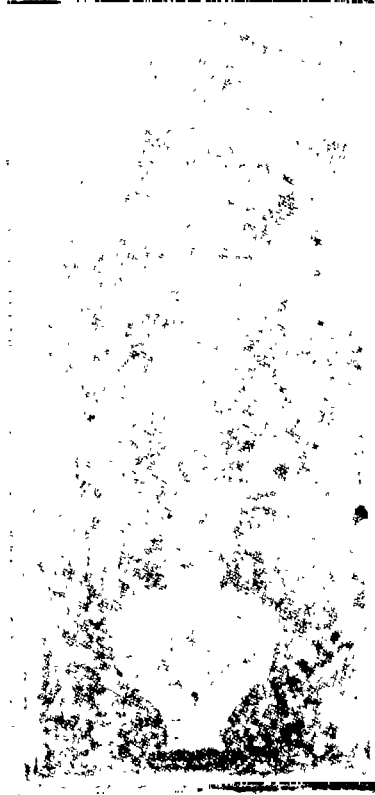
(مجھے خوف ہے مبادا اس کا قلم سرکشی کر بیٹھے اور دفعۃً سارے عالم کے ماہرین کے کمال کو باطل کر دے)

ربایندہ خلقش چو خطِ نگار — در آرایشِ صفحۂ روزگار

۲۹۔ اس سے ممدوح کے فن نستعلیق میں کمال کی طرف اشارہ مقصود ہے۔

۳۰۔ اصل مقولہ یہ ہے: "الخطّ نصف العلم"

شاہ خلیل اللہ کے خط کا نمونہ

شاہ خلیل اللہ کے خط کا نمونہ

شاہ خلیل اللہ کے خط کا نمونہ

شاہ خلیل اللہ کے خط کا نمونہ

شاہ خلیل اللہ کے خط کا نمونہ

(۱۱)

شاہ خلیل اللہ کے خط کا نمونہ

بسر خط نویسی علم زان نمط — کہ رخسارِ خوبان کند مشق خط

(اس کا خط "خطِ نگار" کی طرح دلفریب و دلنشین ہے۔ اس بنا پر وہ صفحۂ روزگار کے لیے وجہِ آرائش ہے۔ اس نے سرخط (سرمشق) نویسی میں ایسی شہرت حاصل کی ہے کہ رخسارِ خوباں اس کے لیے مشق کا کاغذ ہے (گویا جب کاغذِ مشق ایسا ہے تو خط کے درجے کا اندازہ لگانا آسان ہے)

خوشگوی نشد از قلمش ہر کہ نگفت — نوکش چہ گہرہای معانی کہ نسفت

گر خار نوشت در دلِ خصم خلید — ور گل بنوشت بر رُخِ دوست شگفت

(جس نے اس کے قلم کی تعریف نہیں کی، وہ خوشگو نہیں ہو سکتا۔ اس کے نوکِ قلم نے کیا کیا موتی بیندھے ہیں۔ اگر 'خار' لکھا تو وہ خار دشمن کے دل میں چبھ رہا ہے؛ اگر 'گل' تحریر کیا، تو وہ محبوب کے چہرے کے سامنے کھلا ہوا ہے (گویا الفاظ (خط) میں معنی کی تاثیر بھر دی ہے)

آنانکہ بجستن جواہر چُستند — از عقدِ گہر گذشتہ خطش جُستند

خطہا شدہ آب درخراسان از شرم — ورنہ بعرق عراقیاں می شُستند

(جو حضرات گوہر جوئی میں بڑے چست و چالاک واقع ہوئے ہیں، وہ موتیوں کے ہار کو چھوڑ کر اس کے خط کی تلاش میں ہیں۔ اس کے کمالِ خطاطی کی وجہ سے خراسان کے سارے خط شرم سے آب آب ہو گئے۔ اگر ایسا نہ ہوتا، تو عراقی انھیں عرقِ خجالت دھو ڈالتے)

ظہوری کی ان تفصیلات سے خلیل اللہ کے فنی کمال کا بخوبی اندازہ کیا جا سکتا ہے۔
بڑی مسرت کی بات ہے کہ راقم کو عزیزی محمد جمال شریف صاحب کے توسط سے شاہ خلیل اللہ کی خطاطی کے نمونے بھی دستیاب ہو گئے ہیں۔ یہ نمونے کتاب نورس کے چھ منتشر اوراق پر مشتمل ہیں، جو مکمل گیت، ۲ مکمل دہرے اور سات ناقص گیت کو حاوی ہیں۔ مکمل گیتوں کا نمبر مطبوعہ نسخے میں یہ ہے: ۲۲، ۳۰، ۴۳، ۵۰ اور ۵۸۔ ناقص گیت اس طرح پر ہیں:
نمبر ۱۹: شروع کی ۹ سطریں غائب ہیں۔

نمبر ۲۱ : آخری تین سطریں محذوف ہیں۔

نمبر ۳۱ : شروع کی ایک سطر نہیں ہے۔

نمبر ۴۲ : آخری دو سطریں غائب ہیں۔

نمبر ۴۴ : شروع کی ایک سطر باقی نہیں۔

نمبر ۵۰ : آخری پانچ سطریں غائب ہیں۔

نمبر ۵۹ : آخری تین سطریں موجود، بقیہ سب غائب ہیں۔

دہروں کا نمبر مطبوعہ نسخے میں یہ ہے : ۴، ۵، ۹، ۱۲، ۱۶، ۱۷۔

ان اوراق کو شاہ خلیل اللہ بیجاپوری کی طرف منسوب کرنے کے حسب ذیل قرائن ہیں :

۱۔ آخری صفحے پر کاتب کا نام اس طرح لکھا ملتا ہے :

کمترین شاگردان خلیل اللہ غفر اللہ ذنوبہ وستر عیوبہ

بظاہر کوئی وجہ نہیں کہ ہم اس کاتب کو کیوں عہدِ ابراہیم عادل شاہ کا شاہ خلیل اللہ نہ سمجھیں۔

۲۔ اپنی غیر معمولی تذہیب و نقاشی کی بنا پر یہ نسخہ شاہی نسخہ معلوم ہوتا ہے اور جیسا کہ ذکر ہو چکا ہے، خلیل اللہ نے ۱۰۲۷ھ میں ایک نسخہ بادشاہ کے لیے تیار کیا تھا۔ اس بنا پر قرینِ قیاس ہے کہ یہی نسخہ ہے۔

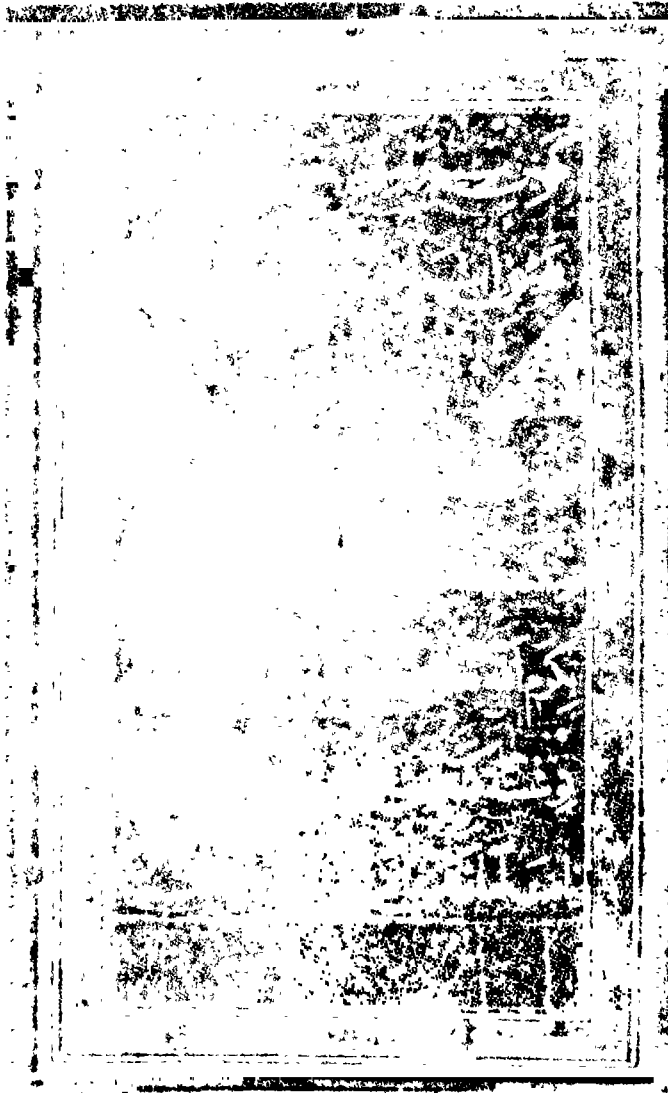
۳۔ کتاب نورس کے جو ہمعصر نسخے ملے ہیں وہ سب کے سب خطِ نسخ میں ہیں۔ اس سے ظاہر ہے کہ معاصر خطاط عبداللطیف، عبدالرشید، عبدالحلیم وغیرہ خطِ نسخ میں کمال رکھتے تھے۔ حال میں سلیمان خطاط کے ہاتھ کا جو نسخہ دستیاب ہوا ہے، وہ بھی نسخ میں ہے۔ اس کے برخلاف یہ اوراق نستعلیق خط میں ہیں۔ شاہ خلیل اللہ نے خطِ نستعلیق ہی میں کمال بہم پہنچایا تھا۔ اس بنا پر ان اوراق کو اس کی طرف منسوب کرنے میں بظاہر کوئی وجہ مانع نہیں ہے۔

۴۔ تمام دوسرے معاصر خطاطوں کی طرح خلیل اللہ بھی اپنے کو "کمترین شاگردان" کے فقرے سے یاد کرتا ہے۔ ابراہیم عادل شاہ "جگت گرو" کہلاتا تھا، اس وجہ سے اس دور کے سارے لوگ اپنے کو اس کا شاگرد قرار دیتے تھے۔ اس فقرے سے بھی ان اوراق کے معاصر ہونے پر بخوبی استدلال ہو سکتا ہے۔

ملئکة او یاتی بعض آیات ربک یوم یاتی
بعض آیات ربک لا ینفع نفسا ایمانها لم
تکن آمنت من قبل او کسبت فی ایمانها خیرا
قل انتظروا انا منتظرون ان الذین فرقوا
دینهم وکانوا شیعا لست منهم فی شیء انما
امرهم الی الله ثم ینبئهم بما کانوا یفعلون
من جاء بالحسنة فله عشر امثالها ومن
جاء بالسیئة فلا یجزی الا مثلها وهم لا
یظلمون قل اننی هدانی ربی الی صراط
مستقیم دینا قیما ملة ابراهیم حنیفا وما
کان من المشرکین قل ان صلاتی ونسکی

ومحیای ومماتی لله رب العالمین لا شریک
له وبذلک امرت وانا اول المسلمین
قل اغیر الله ابغی ربا وهو رب کل شیء ولا
تکسب کل نفس الا علیها ولا تزر وازرة
وزر اخری ثم الی ربکم مرجعکم فینبئکم
بما کنتم فیه تختلفون وهو الذی جعلکم
خلائف الارض ورفع بعضکم فوق بعض
درجات لیبلوکم فی ما آتاکم ان ربک سریع
العقاب وانه لغفور رحیم

[illegible]

ابراہیم عادل شاہ کے خط کا نمونہ

سلمان خطّاط کے خط کا نمونہ

اس میں شبہ نہیں کہ یہ اوراق خلیل اللہ کے کمالِ فنِ خطاطی کا مظہر ہیں۔ اس خطاط کا تعلق خراسان و ہرات کے علاقے سے تھا جہاں خطِ نستعلیق نے ترقی کی انتہائی منزلیں طے کیں۔ اس بنا پر اگر ان اوراق میں ایرانی خط کی پوری روایت موجود ہے، تو کوئی تعجب کی بات نہیں؛ اور حق یہ ہے کہ خلیل اللہ نے میر عماد قزوینی (مقتول ۱۰۲۴ھ) کے معاصر ہونے کا پورا حق ادا کر دیا ہے۔ گمانِ غالب یہی ہے کہ خلیل اللہ کے عماد قزوینی سے تعلقات رہے ہوں گے کیونکہ دونوں شاہ عباس سے وابستہ تھے۔

یہ اوراق ایک طرف تو فنِ خطاطی کے بہترین نمونہ ہیں؛ دوسری طرف ان سے نقاشی کا کمال بھی پوری طرح ظاہر ہوتا ہے۔ ان میں جو نقش و نگار ہیں، ان کی قرار واقعی تعریف تو اہلِ فن ہی کر سکتے ہیں، لیکن اس میں تذہیب کا وفور عام آدمیوں کے لیے بھی یکساں جاذبِ نظر ہے۔ علاوہ بریں نقاشی کا تنوع بھی ان کی دلکشی میں اضافے کا موجب ہے۔ کہیں پودے ہیں، کہیں جھاڑیاں، کہیں بیل بوٹے، کہیں چھوٹے چھوٹے درخت۔ پھر ان میں رنگ برنگ کے پرندے اور جانور؛ یہ ساری چیزیں نہایت دلکش اور دلنشین انداز میں نقش کی گئی ہیں۔ البتہ یہ معاملہ غور طلب ہے کہ تذہیب و نقاشی کو خلیل اللہ کا کارنامہ سمجھنا چاہیے، یا کسی دوسرے نقاش یا مصور کا۔ عام طور پر خطاط مصور و نقاش نہیں ہوتے؛ اس بنا پر ان اوراق کی نقاشی بغیر کسی ثبوت کے ہم خلیل اللہ سے منسوب نہیں کر سکتے۔

ابراہیم عادل شاہ ثانی کے عہد کا ایک اور خطاط سلیمان ناجی تھا۔ اس نے بھی کتاب نورس کا ایک معتبر نسخہ تیار کیا تھا، جو اب تک کے دریافت شدہ نسخوں میں سب سے زیادہ مکمل اور عمدہ حالت میں ہے۔[۳۱] اس کی ایک قابلِ ذکر خصوصیت یہ ہے کہ یہ شہر نورس پور میں تیار ہوا جسے ابراہیم عادل شاہ نے بنوایا تھا، مگر خود اسی بادشاہ کی حیات میں یہ ۱۰۲۳ھ میں نظام شاہی سپہ سالار ملک عنبر کے ہاتھوں برباد ہوا۔[۳۲] اس نسخے کا ترقیمہ یہ ہے:

نورس کتاب تصنیفِ عالم پناہ، سکندر جاہ، سلیمان مکانی، ظلِ سبحانی، بکرم اللہ تعالیٰ

۳۱۔ یہ مخطوطہ مجھے جناب محمد جمال شریف صاحب کی توجہ سے ملا؛ راقم ان کا دلی شکریہ ادا کرتا ہے۔

۳۲۔ دیکھیے، مقدمۂ کتاب نورس (انگریزی) ص ۷، ۱۱، ۴۴۔

درشہرِ اعظم نورسپور، نوشتہ کمترین شاگرد سلیمان کہ در ملکِ ایشان یافت امان ۔

اس نسخے کے معصر ہونے کے قرائن یہ ہیں :

۱۔ یہ نسخہ نورسپور کی بربادی سے پہلے مرتب ہوا۔ چونکہ یہ شہر ابراہیم عادل شاہ ثانی کی وفات کے چار سال پہلے ہی برباد ہوگیا تھا، اس بنا پر یہ نسخہ خود بادشاہِ مذکور کی حیات ہی میں مرتب ہوا۔

۲۔ ابراہیم عادل شاہ کی حیات پر حسب ذیل فقرے دلالت کرتے ہیں :

عالم پناہ، سکندر جاہ، سلیمان مکانی، ظلِ سبحانی (بغیر نام)

۳۔ کمترین شاگرد کے فقرے سے یہ بھی استدلال ہوسکتا ہے کہ شاید یہ خطاط بھی دربار سے وابستہ رہا ہو، کیونکہ جیسا ذکر ہوچکا ہے، اس عہد کے سارے فضلا 'جگت گرو' بادشاہ کے شاگرد تصور کیے جاتے تھے۔

اس نسخے کی اہمیت وخصوصیت کے پیشِ نظر اس کے ایک ورق کا عکس بھی شائع کیا جارہا ہے ؛ اس سے خطاط کے فنی کمال کا اندازہ ہوسکیگا۔

●●

افلاطون کی ریاست

پروفیسر ضیاء الحسن فاروقی

جامعہ ملیہ اسلامیہ

جامعہ نگر۔ نئی دلّی

ضیاء الحسن فاروقی

افلاطون کی 'ریاست'

[میں نے نذرِ ذاکر کے لیے اس عنوان پر مضمون لکھنے کی جرأت اس لیے کی ہے کہ یہ دراصل ذاکر صاحب ہی کا فیضان ہے۔ انھوں نے جامعہ ملیہ کے گوشۂ تنہائی میں بیٹھ کر برسوں محض اس لیے خونِ جگر پیا کہ اچھی سیرت اور پسندیدہ شخصیت کے نوجوان اس درسگاہ سے نکلیں جو ایک صحت مند معاشرے کی تعمیر میں حصہ لے سکیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ افلاطون اور اس کی اکادمی کے کارناموں سے وہ بہت متاثر تھے۔ انھوں نے افلاطون کی 'ری پبلک' کا ترجمہ 'ریاست' کے عنوان سے ۱۹۳۲ء میں کیا تھا؛ ساہتیہ اکادمی نے پارسال اس کا دوسرا ایڈیشن شائع کیا۔ اس پر ذاکر صاحب کا جو مقدمہ ہے، وہ خود ان کے اندازِ فکر کا غماز اور اسلوبِ بیان کا ترجمان ہے۔]

افلاطون کی سب سے زیادہ مشہور تصنیف "ریاست" ہے، اس کا دوسرا نام 'تحقیقِ عدل' بھی ہے، لیکن عام طور پر لوگ اسے 'ریاست' ہی کے نام سے جانتے ہیں، یہ کتاب اس کی زندگی کے اس عہد کی تصنیف ہے جب ذہنی اور علمی طور پر اس میں پختگی آچکی تھی اور گرد و پیش کی سیاسی دنیا اور اپنے ماحول کی اخلاقی حالت کے گہرے مطالعے کے بعد سیاستِ مدنیہ سے متعلق اس کے خیالات بڑی حد تک استوار ہو چکے تھے۔ اسی لیے اس کتاب کو اس کے شجرِ علم کا پختہ ثمر کہا گیا ہے۔ ریاست کے نام سے بادی النظر میں یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ سیاسی فلسفے کے موضوع پر کوئی کتاب ہوگی، لیکن اسے پڑھنا شروع کیجیے تو یوں محسوس ہوتا ہے کہ غالباً اس کا موضوعِ بحث فلسفۂ اخلاق ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ کتاب انسانی زندگی سے متعلق ہے اور چونکہ یونانی زندگی کو الگ الگ شعبوں میں تقسیم نہیں کرتے تھے یعنی وہ انسان کی تقسیم 'معاشی انسان'، 'سیاسی انسان'، 'اخلاقی انسان' وغیرہ اصطلاحوں میں نہیں کرتے تھے بلکہ ان کی نظر میں پوری انسانی زندگی، اپنی رنگا رنگ خصوصیات۔ اور

اپنے تہ در تہ پہلوؤں کے ساتھ، ہوتی تھی، اس لیے اس کتاب میں اس عظیم مفکر کے اخلاقی، فلسفیانہ مابعد الطبیعی، مذہبی، تعلیمی، نفسیاتی، تاریخی ـــ سبھی نظریے ملتے ہیں اور یہ کوشش بھی کہ ان تمام عقیدوں اور نظریوں کی خوشگوار آمیزش سے ایک پورا نظریہ حیات اور معیارِ عمل پیش کیا جائے کہ اگر اس پر عمل ہو سکے تو انسانی زندگی کا ہر گوشہ ان اقدارِ عالیہ کے نور سے جگمگا اٹھے جن سے انسانی سیرت میں نکھار اور زندگی میں حُسن پیدا ہوتا ہے۔

اس لحاظ سے دیکھا جائے، تو 'ریاست' کا موضوع بہت وسیع ہے۔ ایسے نقاد بھی، اس عہدِ تخصص میں ہیں جو اس قسم کے موضوعات میں وہ اندرونی ربط اور اتحادِ فکر نہیں دیکھ سکتے۔ جو مختلف النوع مسئلوں کے پیچھے مرکزی مسئلے کے طور پر کارفرما ہوتا ہے۔ اس لیے وہ کہہ اٹھتے ہیں کہ افلاطون نے مباحث کو خلط ملط کر دیا ہے۔ حال آنکہ ایسا نہیں ہے۔ اس نے اس کتاب میں روحِ انسانی کے عروج و زوال کی مثالی تصویر پیش کی ہے اور بتایا ہے کہ روحِ انسانی اگر ترقی کرے تو اُس کے ڈانڈے اُلوہیت سے مل جاتے ہیں؛ اور اگر پستی کی طرف جائے، تو اسفل السافلین سے بھی پست تر ہو سکتی ہے۔ اس سلسلے میں اُس نے روحِ انسانی سے متعلق ہر چیز یعنی اس کی پوری ماہیت کا جائزہ لیا ہے۔

افلاطون فنکار تھا، شاعر اور ادیب تھا۔ شاعری کو تو اس نے سقراط سے ملنے کے بعد خیرباد کہہ دیا، لیکن طبیعت کی فطری جودت نے اُس سے نثر میں شاعری کروائی اور اُس نے فلک پیمائی اور خیال آفرینی کا اچھا نمونہ پیش کیا۔ اس کی نثر بڑی پختہ، جاندار اور اثر آفرین ہے؛ اس کی تحریریں مکالموں کی صورت میں ہیں اور زیادہ تر ایسی جن میں سقراط اصلی مقرر اور مرکزی کردار ہے۔ مکالمہ نویسی اُس عہد کا مستند اسلوب تھا؛ سقراط کے کئی اور شاگردوں نے بھی ہر طرح کی چیزیں اسی ہیئت میں لکھیں اور یہ طرز ارسطو کے زمانے تک رائج رہا۔ ریاست میں افلاطون نے اپنی ادبی صلاحیتوں سے مکالمہ نویسی کے فن کو نقطۂ کمال تک پہنچا دیا ہے جن لوگوں نے یہ کتاب اصلی یونانی زبان میں پڑھی ہے، وہ اس کی زبان کی خوبی، اس کے طنز و مزاح، طرزِ بیان، جدتِ خیال اور اس کے کرداروں کی رنگارنگی کے پورے طور پر معترف ہیں اور اسے دنیا کے ادب العالیہ میں بڑا اونچا مقام دیتے ہیں، بالکل اسی طرح جیسے فکر و فلسفہ کی تاریخ میں اس کے مباحث کو ممتاز حیثیت حاصل ہے۔

افلاطون کے مکالمے افسانے نہیں ہیں بلکہ ان شخصیتوں اور ان کے افکار و اعمال سے بحث کرتے ہیں جن کا

وجود تھا یارہ چکا تھا۔ لیکن چونکہ اس کا منشا تاریخ نویسی نہیں تھا، بلکہ وہ یہ چاہتا تھا کہ سچائی کا علم حاصل ہو اور تلاشِ حق کے ذہنی سفر میں خود کسی منزل پر پہنچے، اس لیے اُس نے ادب اور فن کی معجز نمائیوں کے سہارے سقراط کو اپنے مکالموں کا ہیرو بنا کر فکر پیمائی کی اور کچھ نتیجے نکالے جو عرصے تک انسان کی فکری کاوشوں کو متاثر کرتے رہے۔ افلاطون نے خود ایک خط میں لکھا ہے کہ میرے مکالموں کا سقراط وہ ہے جسے میرے فکر و فن نے ایک نئی زندگی بخشی ہے، شباب اور حسن عطا کیا ہے۔ اس کا مطلب یہ نہیں کہ اُس نے سقراط کے خیالات کی غلط ترجمانی کی؛ اس کی مراد یہ ہے کہ میں نے اپنی قوتِ تخیل اور زورِ بیان سے سقراط کو اُس کے اصلی اور کامل رنگ روپ میں پیش کیا ہے۔ اسے اس بات کا یقین تھا کہ اس نے ہیرو کی جو تصویر پیش کی ہے وہ سچی تصویر ہے۔ اس کی تفصیلات کے صحیح ہونے میں شاید شبہہ کیا جا سکتا ہے لیکن پوری تصویر کے صحیح ہونے میں کوئی شبہہ نہیں ہو سکتا ــــــ اور شاید اسی لیے بعض لوگوں کا خیال ہے کہ افلاطون کا فلسفہ سقراط کے فلسفے کا تسلسل بھی ہے اور تکملہ بھی!

فلسفے کی کتاب اور ادب کا شاہکار ہونے کے باوجود 'ریاست' بہرحال ایک سیاسی تصنیف ہی سمجھی جاتی ہے۔ اس کی ایک وجہ تو یہی ہے کہ اس کا نام 'ریاست' ہے؛ اور دوسری اور خاص وجہ یہ کہ یونان میں اخلاق، فلسفہ، مذہب، تعلیم سب کے عملی پہلو پر زور دیا جاتا تھا؛ اور ظاہر ہے کہ یہ عملی پہلو ایک منظم سماج ہی میں اُجاگر ہو سکتا تھا۔ یہ سوال ہمیشہ سے مصلحوں اور مفکروں اور پیغمبروں کی توجہ کا مرکز رہا ہے کہ آدمی اچھا آدمی کیسے بنے! زندگی کی یہ حقیقت بہت بڑی اور سخت آزمایش میں ڈالنے والی رہی ہے کہ انسانی زندگی صرف سماج ہی میں گذاری جا سکتی ہے اور اچھا آدمی اچھی ریاست یا منظم معاشرے ہی میں پیدا ہو سکتا ہے۔ یہ جو کہا گیا ہے کہ 'آدمی کو بھی میسر نہیں انساں ہونا' تو یہ اسی سخت آزمایش کی طرف اشارہ ہے۔ یہی سوال افلاطون کے سامنے بھی تھا اور اسی کا جواب دینے کی کوشش میں اس نے ایک اچھی ریاست کا نقشہ بنایا اور یوں فلسفۂ اخلاق کا مسئلہ سیاست کا مسئلہ بن گیا۔

افلاطون ۴۲۸ ق م میں اور بعض لوگوں کی تحقیق کے مطابق ۴۲۷ ق م میں پیدا ہوا۔ اس کا تعلق ایتھنز کے طبقۂ امرا سے تھا۔ خاندان کی معاشرتی اور سیاسی حیثیت کی وجہ سے اس نے اچھی تعلیم پائی؛ اور اپنی خداداد

۱۔ ضیاء الحسن فاروقی؛ سیاسی نظریے۔ افلاطون اور ارسطو: ۱۰۰-۱۰۱ (قومی کتاب گھر، دیوبند، ۱۹۶۳ء)

ذہنی صلاحیتوں کی تربیت کے لیے اسے سازگار ماحول ملا۔اس کی شخصیت، اس کے مردانہ حسن کی وجہ سے بڑی پرکشش اور وجیہ تھی جوانی میں طبیعت میں جوش اور منچلاپن تھا؛ لیکن عین عنفوانِ شباب میں یعنی جب اس کی عمر بیس برس کی تھی، وہ سقراط کے زیرِ اثر آگیا۔ اگرچہ یہ تعلق کوئی آٹھ نو سال ہی تک رہا، لیکن اس مدت میں بھی اس پر سقراط کی زندگی اور پھر موت دونوں کا اتنا گہرا اثر پڑا کہ اس کی زندگی کا رخ ہی پلٹ گیا۔ سقراط کا اثر اس شاگرد پر جس نوعیت سے پڑا ہوگا اس کی تصویر ذاکر صاحب کی علمی بصیرت اور تعلیمی ژرف نگاہی نے ان الفاظ میں پیش کی ہے[۲]:

> انسانی زندگی، ذہنی زندگی یعنی جماعتی زندگی ہے۔ ساری ذہنی زندگی کا خاصہ ہے کہ وہ اجتماع میں یا کم سے کم دوئی سے پیدا ہوتی ہے۔ حیاتِ انفرادی کا پودا جماعت کی نمو بخش فضا ہی میں پرورش پاتا ہے۔ من و تو، دونوں یکساں طور پر ذہنی زندگی کے لوازم ہیں؛ بچہ ہی ماں کو ماں بناتا اور اس میں وہ ساری ذہنی خصوصیات پیدا کر دیتا ہے، جو عورت میں محض بحیثیت جنس نہیں ہوتیں۔ اور ماں ہی اپنی محبت اور شیفتگی سے بچے کی ذہنی زندگی کو وہ متاعِ گرانمایہ دے سکتی ہے جس کا بدل دنیا کی کوئی اور چیز نہیں ہو سکتی۔ اچھا استاد شاگرد سے اور اچھا شاگرد استاد سے، سچا گرو چیلے سے اور سچا چیلا گرو سے، وہ منازلِ ذہنی و روحانی طے کرا دیتا ہے جو اس کے بغیر ناقابلِ تصور ہوتے۔ جس زندگی کے ساز کو کسی دوسری زندگی کا مضراب نہیں چھیڑتا اس کے نغمے خاموش ہی رہتے ہیں۔ جس زندگی کی کلی کو دوسری زندگی کی حیات بخش شبنم نہیں نصیب ہوتی، وہ شگفتہ ہونے کی جگہ مرجھا جاتی ہے۔ افلاطون کی زندگی کی کلی اس وقت کھلی جب اس پر اس انوکھے بوڑھے سقراط کی نظرِ بہار اثر پڑی۔

افلاطون طبقۂ امرا کا ایک حساس اور ممتاز فرد تھا۔ وہ اپنے عہد کی متاعِ علمی سے بہرہ اندوز تھا جمہوریت جیسی کہ اس زمانے کی زوال آمادہ ایتھنز کی شہری ریاست میں چل رہی تھی، اسے وہ پسند نہیں کرتا تھا۔ چند سری حکومت جو ایک مختصر مدت کے لیے پیلوپونیشی جنگ کے بعد ایتھنز میں قائم ہوئی، اس کے نزدیک انصاف اور امن کی ضامن نہیں ہو سکتی تھی تیس امرا کی حکومت کے خاتمے کے بعد جب دوبارہ جمہوریت کا قیام عمل میں آیا، تو اس نے اس کے ہاتھوں سقراط کو زہر کا پیالہ پیتے دیکھا اور اس المناک واقعے کا یہ اثر ہوا

۲۔ ریاست مترجمہ ڈاکٹر ذاکر حسین (مقدمہ)، ۱۳ (ساہتیہ اکادیمی، نئی دلی: ۱۹۶۷ء)

کہ اس کا ایمان وقت کے تمام مروجہ سیاسی اداروں اور نظاموں پر سے اٹھ گیا۔ اب اُس نے علم اور فلسفہ کی خدمت کو اپنی زندگی کا مقصد بنالیا۔ بلاشبہ وہ عام یونانیوں کی طرح ریاست کے دستور اور قوانین کا احترام کرتا تھا لیکن جب اس نے دیکھا کہ انھیں قوانین کا سہارا لے کر اس کی قوم کے منتخب لوگوں نے اس شخص کی جان لے لی تھی جسے وہ ان تمام لوگوں میں جن سے وہ واقف تھا، سب سے بڑا دانشمند، سب سے زیادہ عادل اور بہترین سیرت کا انسان سمجھتا تھا، تو اس کے افسوس اور حیرت کی انتہا نہ رہی۔[۳]

سقراط کو موت کی سزا سیاسی اسباب کی بنا پر ملی تھی، اس لیے اس کے بعد اس کے حلقے کے لوگوں پر بھی ایتھنز کی زمین تنگ ہو گئی۔ افلاطون بھی ان لوگوں میں تھا جنھیں وطن سے ہجرت کرنا پڑی، یہاں سے یہ سب کے سب مگارا میں اقلیدس کے یہاں چلے گئے۔ اس بات کا صحیح صحیح پتا نہیں چلتا کہ وہ مگارا سے ایتھنز کب واپس ہوا، بلکہ واپس آیا بھی یا نہیں۔ البتہ اتنا معلوم ہے کہ ۳۸۸ ق م کے قریب اس نے ہیلینی دنیا کے مغربی حصّے یعنی جنوبی اٹلی اور سسلی کا سفر کیا۔ کہا جاتا ہے کہ وہ پہلے مصر گیا لیکن یہ بات محقق نہیں ہے۔ خیال ہے کہ اس نے اسی سفر کے دوران میں چند چھوٹے مکالموں کے علاوہ 'ریاست' کا بڑا حصہ بھی لکھا تھا۔ اسی عالمِ مسافرت میں اس نے فیثاغورثی مکتبِ خیال کے عالموں سے استفادہ کیا۔ افلاطون کے یہاں جو ایک طرح کی مذہبی لَے اور اصلاحی لہجہ ملتا ہے وہ کسی حد تک اسی مکتبِ خیال کے اثر کا نتیجہ معلوم ہوتا ہے۔ متبعینِ فیثاغورث جمہوری نظامِ حکومت پسند نہیں کرتے تھے؛ ان کے اصلاحی مقاصد میں عقل و دانش کا تفوق اور اخلاقی تعلیم و مذہبی عقائد کا اثر بہت غالب تھا۔ اس علمی و سیاسی فضا میں افلاطون کے حوصلوں کو بڑھاوا ملا اور اس نے اس امکان پر غور کیا کہ ہیلینی دنیا کے مغربی علاقوں میں اپنے سیاسی خیالات کو عمل میں لانے کا موقع ہے۔

سیراکیوس میں ڈیونی سی اُس اوّل کے دربار میں اس کی رسائی ہوئی لیکن جلد ہی اسے وہاں سے نکلنا پڑا۔ مشہور ہے کہ اس نے ڈیونی سی اُس کے سامنے اپنی 'ریاست' کے وہ اصول پیش کیے، جو ناانصافی اور ظالم حکومت کی مذمت سے متعلق ہیں۔ اس پر دربار میں ایک جماعت نے اس کے خلاف سازش کی اور حکمران کو اس سے بہت بدظن کر دیا۔ دوسری روایت کے مطابق ڈیونی سی اُس نے اُسے اسپارٹا کے سفیر کے حوالے کر دیا جس نے اُسے لے جا کر غلام کی حیثیت

۳۔ سیاسی نظریے — افلاطون اور ارسطو: ۹۷

سے بیچ ڈالا[۴]۔ بہرحال وہ ایتھنز واپس آیا اور ۳۸۶ ق م میں شہر کے مضافات میں اکیڈمس (Academus) کے مقام پر اس نے اپنی مشہور تعلیم گاہ قائم کی جو "اکادمی" کے نام سے موسوم ہوئی۔ اسی تعلیم گاہ نے تقریباً ۹۰۰ برس تک ایتھنز کی علمی آبرو قائم رکھی یہاں تک کہ ۵۲۹ء میں شہنشاہ جسٹی نی اَن نے اسے مذہبی تعصب کی بنا پر ختم کر دیا۔

افلاطون نے اس اکادمی میں تقریباً چالیس سال تک درس دیا۔ اکادمی ایک طرح کی مذہبی برادری تھی، جس کا وظیفۂ اصلی علم و دانش کی زیادہ سے زیادہ خدمت کرنا تھا۔ طالب علموں سے کوئی فیس نہیں لی جاتی تھی لیکن چونکہ ان میں سے اکثر طبقۂ امرا کے چشم و چراغ ہوتے تھے، اس لیے ان کے والدین سے اس کی توقع کی جاتی تھی کہ وہ عطیہ کے طور پر اس ادارے کی کچھ مالی اعانت کریں گے؛ اور ایسا ہوا بھی کہ اکثر امیروں نے روپے پیسے اور وقف سے اکادمی کی مدد کی۔ اکادمی کے نصابِ تعلیم میں ریاضی کو، خاص طور سے جیومیٹری کو، بڑی اہمیت حاصل تھی۔ اس کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ اس درسگاہ کے بڑے دروازے پر یہ لکھ دیا گیا تھا کہ "وہ طالب علم یہاں نہ آئے جس نے پہلے سے جیومیٹری کا علم نہیں حاصل کیا ہے۔"

افلاطون کا طریقۂ تعلیم یہ تھا کہ وہ تقریر کرتا تھا۔ افسوس ہے کہ یہ تقریریں محفوظ نہیں رہیں: یہ ایک ناقابلِ تلافی نقصان ہوا کیونکہ مجموعی طور پر یہی تقریریں مختلف علوم کے سلسلے میں افلاطونی طرزِ فکر کے صحیح ترجمان رہی ہونگی۔

اصغر کا شعر ہے:

نہ میں دیوانہ ہوں اصغرؔ! نہ مجھ کو ذوقِ عریانی   کوئی کھینچے لیے جاتا ہے خود جیب و گریباں کو

کچھ ایسا ہی معاملہ افلاطون کے ساتھ بھی پیش آیا۔ درس و تدریس میں خاصی مدت گزارنے کے بعد اس کے اصلاحی اور تبلیغی جذبے نے اسے ایک بار پھر اکسایا کہ وہ سیراکیوس کے نئے حکمران کی دعوت پر رختِ سفر باندھے۔ وہ وہاں پہنچا اور اُس نے حکمران کے مزاج میں خاصا دخل بھی پالیا۔ کچھ امید بھی بندھی کہ شاید وہ اسے فلسفے کی تعلیم دے کر اپنے سیاسی خیالات پر عمل کرانے میں کامیاب ہو جائیگا۔ لیکن آخر کار اسے اب کے بھی ناکامی کا منہ دیکھنا پڑا اور وہ ایتھنز واپس چلا آیا۔ اس کے بعد اس نے ایک بار پھر پیرانہ سالی کے باوجود، سیراکیوس کا سفر کیا؛ یہ سفر بھی بے نتیجہ ثابت ہوا۔ اس سفر میں اسے بڑی مصیبتیں اٹھانی پڑیں۔ بہرحال وہ کسی نہ کسی طرح اپنی جان بچا کر واپس آ گیا اور پھر کہیں نہیں گیا۔ اکادمی میں علم و ادب کی خدمت کرتے کرتے ۳۴۷ ق م میں اس دنیا سے رخصت ہوا۔

۴۔ ارنسٹ بارکر، GREEK POLITICAL THEORY : ۱۲۷ (لندن، ۱۹۶۰ء)

"اس عظیم الشان شخصیت کی عملی ناکامیوں کی داستان کیسی عبرت انگیز ہے اور اس کا حال کو بدلنے میں ناکام رہ کر درس و تصنیف سے مستقبل کو متاثر کرنے کا تہیہ کس قدر سبق آموز۔ تاریخ عالم ایسی بہت کم شخصیتوں سے آشنا ہے جن میں خیال و فکر کے مراتب اعلیٰ غیر معمولی عملی صلاحیتوں سے توام ہوں۔ افلاطون بھی ان بڑے انسانوں میں تھا جن کے دل میں تشکیل نو کی آگ بھری ہوتی ہے، جن کا ذہن اس تشکیل کے مفصل سے مفصل نقشے بنا سکتا ہے، مگر انھیں عملی دنیا کی قوتیں ارزانی نہیں ہوتیں۔ چنانچہ اس صفِ اوّل کے مفکر سیاسی کو کبھی تدبیر سیاسی کا موقع نہیں ملتا اور یہ ناچار امروز سے آنکھیں بند کر کے فردا کی لو لگاتا ہے اور عمل وقتی و آنی کے بجائے اپنی تصانیف کے ذریعہ عمل جاری کی طرح ڈالتا ہے جس کے اثرات آج تک دنیائے فکر اور دنیائے عمل میں محسوس ہوتے ہیں اور نہ معلوم کب تک محسوس ہوتے رہیں گے۔"[۵]

جیسا کہ کہا گیا، افلاطون اپنے وقت کے تمام مروجہ سیاسی نظاموں سے مایوس تھا۔ اس کے نزدیک ان نظاموں کی سب سے بڑی کمزوری یہ تھی کہ وہ آدمی کو اچھا آدمی بنانے کی کوئی فکر نہیں کرتے تھے۔ اچھا آدمی بنانے کے لیے ضروری تھا کہ ریاست اچھی ہو۔ ریاست اچھی اسی وقت ہو سکتی ہے جب اس کی اساس اعلیٰ اخلاقی اقدار پر قائم کی جائے؛ اور اعلیٰ اخلاقی اقدار کا احساس اور ایقان جبھی ہوتا ہے کہ حقائقِ اشیا کو سمجھنے کی کوشش کی جائے۔ سقراط نے اپنی زندگی میں بار بار ہم عصر عالموں کی توجہ اسی طرف مبذول کرائی تھی۔ وہ کہا کرتا تھا کہ[۶] "ہم زندگی کے مسائل کا محض سرسری اور سطحی علم رکھتے ہیں جو بات کی تہ تک نہیں پہنچتا، علم نام ہے جزئیات سے کلیات تک اور اتفاقی مظاہر سے ابدی حقائق تک پہنچنے کا؛ اور اس کے لیے سنی سنائی باتوں کو چھوڑ کر ذاتی تحقیق، غور و فکر، کد و کاوش، کی ضرورت ہے؛ اسی طریقے سے سچا علم حاصل ہو سکتا ہے اور اسی سچے علم پر اچھی عملی اور اخلاقی زندگی کی بنیاد رکھی جا سکتی ہے۔" افلاطون، سقراط کا شاگرد تھا، اس نے سقراط کے اسی طرزِ فکر پر اپنے نظریۂ علم یا نظریۂ اعیان کی بنیاد رکھی۔

افلاطون حقیقت کو ابدی مانتا ہے اور کہتا ہے کہ جو تغیرات ہم دیکھتے ہیں، یہ نظر اور حواس کا دھوکا ہے۔ ہیرا قلیتوس کی طرح وہ بھی اس کا قائل ہے کہ محسوسات کی دنیا میں کوئی شے مستقل نہیں ہے، اس لیے کسی چیز کا صحیح صحیح علم ہو سکتا

۵ - ریاست مترجمہ ڈاکٹر ذاکر حسین (مقدمہ): ۷

۶ - سید عابد حسین، مکالماتِ افلاطون: ۷ (انجمن ترقی اردو (ہند) دہلی، ۱۹۴۲ء)

ہے تو فکر اور عقل کی مدد ہی سے۔ مثلاً دنیا میں بہت سے انسان ہیں؛ بادی النظر میں وہ اپنی مخصوص ظاہری خصوصیات کے لحاظ سے الگ الگ معلوم ہو سکتے ہیں لیکن انسان کا لفظ ہمارے ذہن میں تمام انسانوں کی مشترک اصلی خصوصیات کا ایک تصور یا "عین" قائم کرتا ہے اور یہ تصور ابدی حقیقت رکھتا ہے۔ یہی حال نیک اور اچھے کاموں کا ہے مخصوص قسم کی ہر نیکی عارضی ہوتی ہے، لیکن بذاتِ خود ایک مستقل اور مطلق حقیقت بن کر فکر کی دنیا میں قائم و دائم رہتی ہے، اس لیے افلاطون کے خیال میں صحیح علم یا فلسفہ ایسی ہی مطلق اور مستقل حقیقتوں کے علم کا نام ہے۔

یونانیوں کے یہاں یہ چیز تو پہلے سے تھی کہ وہ ہر امر میں بیچ کی راہ کو خیر و برکت کی راہ سمجھتے تھے اور 'عدل' کا بھی تصور رکھتے تھے، لیکن امتدادِ زمانہ سے، اور خاص طور سے آخر میں سوفسطائی منطق کی سطحیت کے سبب ان کے ہاں 'عدل' کا کوئی واضح تصور نہیں رہ گیا تھا اور اس سلسلے میں بھانت بھانت کی بولیاں بولی جاتی تھیں۔ اجتماعی امور میں جن کا تعلق سماجی زندگی سے ہے، 'عدل' کا واضح تصور بہت ضروری ہے اور غالباً یہ افلاطون کے ماحول کے ذہنی مزاج کی ابتری ہی تھی کہ اس نے یہ ضروری سمجھا کہ اپنی کتاب "ریاست" کی ابتدا ہی اس مسئلے سے کرے کہ 'عدل' سے کیا مراد ہے اور عادل کسے کہنا چاہیے۔ افلاطون نے خالص سقراطی انداز میں 'عدل' سے متعلق سارے رائج نظریوں کا جائزہ لیا ہے، ان پر تنقید کی ہے، اور اس نتیجے پر پہنچا ہے کہ تجربی علم سے حاصل کیا ہوا تصورِ عدل ناقص ہوتا ہے۔ مثلاً، اس مکالمے کو دیکھیے جس میں پالی مارکس شریک ہے۔ وہ 'عدل' کی تعریف یوں کرتا ہے کہ جس شخص کا جو حق ہو اسے دیا جائے۔ دورانِ گفتگو میں یہ بات سامنے آتی ہے کہ 'عدل' نام ہے اس کا کہ جس کے ساتھ جیسا سلوک مناسب ہو، ویسا کیا جائے یعنی 'عدل' وہ فن ہے جس سے یہ تمیز پیدا ہوتی ہے کہ دوستوں کے ساتھ بھلائی کی جائے اور دشمنوں کے ساتھ برائی۔ اسے اگر اور وضاحت سے بیان کیا جائے تو یہ مطلب ہوگا کہ عدل ایک ایسی تصویر ہے جسے اگر ایک طرف سے دیکھا جائے تو کچھ نظر آئیگا اور دوسری طرف سے دیکھا جائے تو کچھ اور ـــــ افلاطون اس روایتی طرزِ فکر کو تسلیم نہیں کرتا اور کہتا ہے کہ 'عدل' ایک اخلاقی اور انسانی فضیلت ہے اور جس طرح خشکی سے چیزیں تر نہیں ہو سکتیں، اسی طرح نیک اور عادل انسان کسی کو ضرر نہیں پہنچاتے، خواہ معاملہ دشمن سے ہو یا دوست سے۔ اسی طرح وہ سوفسطائی تھریسی میکس کے اس انتہاپسندانہ نقطۂ نظر کو بھی نہیں تسلیم کرتا کہ "عدل وہ قاعدہ یا قانون ہے جو سب سے زیادہ قوت رکھنے والے کے حق میں بہتر ہو۔" اس کا مطلب تو یہ تھا کہ حاوی طبقے کو انصاف اور حق کا معیار مقرر کرنے کا اختیار دے دیا جائے اور وہ بھی اپنے اغراض و مفاد کے لیے۔ اس نظریے میں تباہ کن انفرادیت کا عنصر شامل ہے اور متوازن

اجتماعی زندگی میں اس سے کوئی مدد نہیں مل سکتی۔

ریاست کے دوسرے حصے میں گلاکن کی طرف سے جو نظریہ پیش کیا گیا ہے، وہ بھی افلاطون کے لیے قابلِ قبول نہیں۔ گلاکن کا خیال ہے کہ عدل کا تصور کوئی مطلق تصور نہیں ہے۔ یہ مصنوعی ہے اور اس نے معاہدے کی گود میں جنم لیا ہے۔ وہ اپنا خیال ان الفاظ میں پیش کرتا ہے: "لوگ کہتے ہیں کہ فطرتاً ظلم کرنا اچھا ہے اور ظلم سہنا برا، لیکن ظلم سہنے میں جتنی تکلیف ہوتی ہے، اتنا ظلم کرنے میں لطف نہیں آتا۔ اس لیے جب لوگ ایک دوسرے پر ظلم کر چکتے ہیں اور انھیں ظلم کرنے اور سہنے دونوں کا تجربہ ہو جاتا ہے، تو وہ جن میں نہ ظلم کرنے کی طاقت ہے اور نہ سہنے کا یارا، آپس میں یہ طے کر لیتے ہیں کہ نہ کوئی ظلم کرے اور نہ کسی کو ظلم سہنا پڑے۔ اس طرح لوگوں نے قانون بنائے اور آپس میں معاہدے کیے اور قانون نے جو مقرر کیا، اسے وہ انصاف اور حق کہنے لگے۔" افلاطون کا خیال ہے کہ اگر یہ نظریہ مان لیا جائے، تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ 'عدل' خارجی اثرات کا نتیجہ ہے اور یہ بذاتِ خود کوئی مثبت قدر اور انسانی وصف نہیں ہے۔ اس کے نزدیک 'عدل' روح کا ایک وصف اور ذہن کا ایک مستقل رجحان ہے، یہ ایک اخلاقی قدر ہے جو اسے برتنے والے اور جس کے ساتھ یہ برتی جاتی ہے، دونوں پر انسانی فضیلت کا نیک سایہ ڈالتی ہے۔ یہ روحِ انسانی کی صحت کی علامت ہے اور خود فطرتِ انسانی کا تقاضا ہے کہ انسان کی روح کا یہ وصف زندہ اور پایندہ رہے۔ یہ ایک طرح کی خدمت ہے جس سے نہ صرف ایک فرد یا چند افراد بلکہ پورے معاشرے کو فائدہ پہنچتا ہے۔ روح کی یہ صفت سورج کی وہ کرن ہے جس سے سارا عالم روشن ہو جاتا ہے۔

سقراط اور افلاطون کے عہد میں یونان کے انحطاط کا جو عمل شروع ہو چکا تھا، اس کی ایک بڑی وجہ یہ تھی کہ سوفسطائی سفلیت نے اجتماعی زندگی کی ضرورت اور اہمیت کے احساس کو بہت کم اور مدھم کر دیا تھا اور انفرادیت کا تصور بہت بے ڈھنگے پن سے پروان چڑھ رہا تھا۔ نتیجہ یہ نکلا کہ اخلاقی زندگی اور سماجی ذمہ داریوں کو کہ اخلاقی زندگی درحقیقت انھیں ذمہ داریوں سے عہدہ برآ ہونے کا دوسرا نام ہے، ایک لحاظ سے پس پشت ڈالا جا رہا تھا۔ سقراط کی طرح افلاطون نے بھی اس خطرناک رجحان کو بڑی شدت سے محسوس کیا۔ اسی لیے اس نے ان مسئلوں کو اٹھایا جن کا تعلق سماجی زندگی سے ہے۔ مثلاً 'ریاست' میں وہ 'عدل' کی ماہیت بتاتے بتاتے جب اس منزل پر آتا ہے کہ یہ بتائے کہ روحِ انسانی خود کیا ہے اور یہ کس طرح کہا جا سکتا ہے کہ 'عدل' روحِ انسانی کی آبرو اور عظمت ہے، تو وہ ریاست اور شہری زندگی کا ذکر ایک خاص انداز سے چھیڑ دیتا ہے۔ غالباً

۷۔ ری پبلک مترجم لنڈسے، ۴۵؛ تاریخ فلسفۂ سیاسیات از پروفیسر محمد مجیب: ۲۸

وہ روحِ انسانی کی ماہیت پر یا تو روایتی نقطۂ نظر کی مخالفت کے خوف سے کچھ کہنا نہیں چاہتا تھا، یا پھر وہ اس موضوع پر خود پورے طور پر حاوی نہیں تھا؛ اس لیے یہ کہہ کر کہ "عدل" کی ماہیت ہم فرد کا نفسیاتی تجزیہ کرکے بھی معلوم کرسکتے ہیں اور اسے ریاست میں بھی دریافت کرسکتے ہیں اس نے کہا کہ "ہمیں پہلے اسے ریاست میں معلوم کرنا چاہیے کہ اس میں یہ فرد کے مقابلے میں زیادہ واضح، نمایاں اور بڑے پیمانے پر ہے۔ شہر (ریاست) فرد کے مقابلے میں بڑا ہے .... اس لیے شاید بڑی جگہ عدل کا تناسب (مقداری) بھی بڑا ہو، لہٰذا ...... پہلے ہم یہ دریافت کرینگے کہ شہروں میں اس سے کیا مراد ہوتی ہے۔ پھر اسی کو چھوٹے پیمانے پر فرد پر منطبق کرینگے"؛ اس کے بعد وہ سقراط کی زبان سے کہلواتا ہے کہ یہ مناسب ہوگا کہ ہم ایک بنتے اور ابھرتے ہوئے شہر کا خیالی نقشہ کھینچیں اور اس میں عدل کے موئے قلم سے رنگ بھریں؛ اس طرح عدل کی ماہیت ابھر کر سامنے آجائیگی۔ اس طرح یہ سوال قائم ہوتا ہے کہ سیاسی معاشرہ یعنی ریاست کیا ہے؟

افلاطون کے نزدیک ریاست کے قیام کا اولین سبب انسان کی ضرورتیں ہیں اور اس لحاظ سے ریاست ایک معاشی ادارہ بھی ہے؛ لیکن اگر اس سے صرف معاشی ضرورتیں ہی پوری ہوں تو اسے "سوروں کا شہر" کہینگے۔ سماجی ارتقا میں ایک منزل آتی ہے جب انسان محض معاشی ضرورتوں کے پورا ہونے ہی پر قناعت نہیں کرسکتا؛ اس کی فطرت میں دوسرے تقاضے بھی جن کا تعلق تہذیب اور شائستگی سے ہوتا ہے، سر اٹھاتے ہیں۔ اس منزل میں مصوری، شاعری، موسیقی، لباس کی نفاست اور آرائش اور اسی طرح کی دوسری چیزیں بھی انسانی ضرورتیں بن جاتی ہیں، انسان فطری طور پر محض یہی نہیں چاہتا کہ زندہ رہے، بلکہ وہ بہتر زندگی کا متلاشی رہتا ہے اور "خوب" سے "خوب تر" کی جستجو میں مگن رہنا چاہتا ہے ـــــــ یہ اس کی روح کی آواز ہے، تاریخ ارتقا کی تفسیر و تشریح اس کے سوا اور کیا ہوسکتی ہے:

ہے جستجو کہ خوب سے ہے خوب تر کہاں!
اب دیکھیے، ٹھہرتی ہے جا کر نظر کہاں!

انسانی ضرورتوں اور انسانی فطرت کے انھیں تقاضوں کے پورا کرنے کے لیے قبیلوں سے گاؤں بنے اور پھر کئی گاؤں مل کر منظم سماج اور بڑھ کر شہری ریاست بن گئے ہونگے اور اس "ریاست" کی ضرورتوں نے تقسیم کار کے اصول پر مختلف طبقوں کو جنم دیا ہوگا۔ افلاطون نے اپنی کتاب میں ایسے طبقوں کی ضرورت اور ان کے فرائضِ منصبی پر خاصی روشنی ڈالی ہے۔ کاشتکاروں اور دستکاروں کا طبقہ اور دفاع و جنگ کے لیے سپاہیوں اور

محافظوں کا طبقہ۔ اپنے اپنے کام کے لیے فطرتاً موزوں ہیں اور انھیں وہی کام کرنا چاہیے، جس کی صلاحیت ان میں ہے۔ حکومت ان لوگوں کو کرنا چاہیے جن میں عقل، عاقبت اندیشی اور ہمت ہو، جن کی نظر اتنی وسیع اور دل اتنا پاک ہو کہ وہ اپنی زندگی دوسروں کی بہبودی کے لیے وقف کرسکیں اور خدمت کا کوئی صلہ نہ مانگیں۔ اس طرح سیاسی نظام کا پہلا اصول یہ ہے کہ معاشرے میں تین طبقے ہوں اور ہر طبقے کے سپرد وہ کام کیا جائے جسے وہ بہترین طریقے پر انجام دے سکے۔ اس اصول پر عمل کرنے سے وہ تمام دشواریاں رفع ہوجائیں گی جو طبیعت اور کام کی نامناسبت سے پیدا ہوتی ہیں۔ ریاست اس ابتری سے بچ جائے گی جو ایک طبقے کے دوسرے سے رشک کرنے سے پیدا ہوتی ہے؛ وہ ظلم بند ہو جائیگا، جو لوگ ایک دوسرے پر اس وجہ سے کرتے ہیں کہ سب کے سب اپنے اصلی کام سے بےخبر ہوتے ہیں۔ جب ہر شخص کی زندگی اس کی سرشت کے مطابق ہوگی تو اسے وہ سکون اور آسودگی اور اطمینان بھی نصیب ہو جائیگا جس کی اسے تلاش رہتی ہے۔[۸] افلاطون کا خیال تھا کہ یہ طبقہ واری امتیاز فطرت کے عین مطابق ہے، اور عدل کے منشا کا تقاضا۔ اسے انسانی سیرت میں تین عنصر نظر آئے: جسمانی خواہش، ہمت اور عقل؛ جس انسان میں جو عنصر غالب ہو، اسی کے مطابق اس کا کام متعین کیا جائے کیونکہ یہی انصاف ہے۔ عدل یہی ہے کہ فرد اپنی صلاحیت سے واقف ہو اور وہی کام کرے، جو وہ بحسن و خوبی کرسکتا ہے اور اپنا حق اتنا ہی سمجھے جس کا کہ وہ واقعی مستحق ہے۔ اسی طرح ریاست کی تنظیم میں ہم آہنگی تو وہی قائم اور باقی رکھی جاسکتی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ ریاست یا سماج انھیں افراد کی زندگی ہوتی ہے جن سے ریاست یا سماج بنتا ہے۔ پبلک لائف میں افراد کا جو عمل ہوتا ہے اور ان کے جو اوصاف ظاہر ہوتے ہیں، وہی ریاست کا وصف اور عمل ہوتا ہے۔

اپنے عینی معاشرہ کے بنیادی خطوط متعین کرنے کے بعد اس نے اس طرف توجہ دی کہ وہ صورتیں بتائی جائیں جن پر عمل کرنے سے یہ نظام مضبوط اور مستحکم ہوسکتا ہے۔ ان میں سے ایک تو یہ ہے کہ عدل کے اس نظریے کی تعلیم افراد کی ذہنیت، ان کی شخصیت اور ان کے فلسفۂ حیات کا جزو بنادی جائے۔ تعلیم کے سلسلے میں افلاطون کے نظریے کے دو پہلو ہیں: ایک اجتماعی، دوسرا انفرادی تعلیم کے اجتماعی مقصد سے اس کی مراد یہ تھی (اور اس سے پہلے بھی یہی خیال عام تھا) کہ وہ روحانی اور اخلاقی اصول اور روایتیں جو ایک دور سے دوسرے دور میں منتقل ہوتی رہتی ہیں اور جن میں سے کچھ لکھی ہوتی ہیں کچھ بےلکھی، اس کے وارث جماعت کے سبھی افراد ہوتے ہیں؛ اس لیے

۸۔ تاریخ فلسفۂ سیاسیات، ۳۰

اعت یا ریاست کا یہ فرض ہے کہ وہ اس روحانی اور اخلاقی متاع کو تمام افراد میں تقسیم کرے اور اس طرح تعلیم
ے ذریعے سے ان اصولوں اور روایتوں پر عمل کرنے کے لیے تیار کرے کہ اسی میں پوری جماعت کی بھلائی ہے
یم کا انفرادی اور شخصی پہلو یہ ہے کہ اس کے توسط سے فرد کو علم کی دولت حاصل ہو سکتی ہے ـــــ علم جو
اصل نیکی ہی کا دوسرا نام ہے ـــــ دوسرے لفظوں میں یہ کہ تعلیم سے فرد کو حق مطلق اور خیرِ مطلق کا ادراک
ہو سکتا ہے۔ اس طرح اس نے تعلیم کے اجتماعی اور انفرادی مقاصد کی اہمیت جتا کر یہ واضح کیا کہ ریاست بنیادی
ر پر ایک تعلیمی ادارہ ہے۔ یہ تصور اس کے نزدیک صالح معاشرتی زندگی کے لیے سنگ کا حکم رکھتا ہے اور اس
اسے ایک ہی عظیم چیز" سے تعبیر کیا ہے۔ اسی بنا پر رُوسو کا خیال تھا کہ افلاطون کی 'ریاست' کو مشکل ہی سے
سفۂ سیاسیات کی کتاب کہا جا سکتا ہے۔ حقیقت میں یہ تعلیم کے موضوع پر ایسی کتاب ہے کہ اس سے بہتر شاید
ر کوئی تصنیف نہیں۔

لاطون نے نظامِ تعلیم اور نصابِ تعلیم پر بڑی تفصیل سے لکھا ہے، اور اس میں کوئی شبہ نہیں ہے کہ اس سلسلے
ں اس نے بڑی دیدہ وری کا ثبوت دیا ہے۔ اس موقع پر ہم اس کی تفصیلات نہیں بیان کریں گے۔ البتہ قارئین کی
جہ اس طرف ضرور مبذول کرائیں گے کہ افلاطون نے ریاست میں جو نظامِ تعلیم تجویز کیا ہے، وہ سپاہیوں اور محافظوں
ے طبقے کے لیے ہے، تیسرے یعنی دولت آفرین طبقے کی تعلیم کا کوئی ذکر نہیں ہے۔ سوال یہ ہے کہ اس نے ایسا کیوں
یا اور اس نے یہ کیوں کہا کہ خدا نے محافظوں کو سونے سے بنایا ہے، سپاہیوں کو چاندی سے اور کاشتکاروں اور
ستکاروں کو تانبے سے؟ اس کی وجہ غالباً یہ ہو سکتی ہے کہ افلاطون ان تعصبات سے اوپر نہ اٹھ سکا جو اس وقت
نانی زندگی میں عام تھے۔ وہ خود طبقۂ امرا سے تعلق رکھتا تھا اور شاید وہ اس بات کو صحیح سمجھتا تھا کہ کاشتکاروں
ور دستکاروں کے طبقے میں وہ ذہنی صلاحیتیں نہیں ہوتیں کہ ان کے افراد کو اس طرح کی تعلیم دی جائے اور ان
یں وہ صفتیں پیدا کی جائیں جو محافظوں اور سپاہیوں کے لیے مخصوص ہیں۔ یہ ضرور ہے کہ اس نے ایسا کوئی قاعدہ
جویز نہیں کیا کہ اگر ایک طبقے کا کوئی شخص دوسرے طبقے میں جانا چاہے، تو وہ ایسا نہیں کر سکتا، لیکن اس نے کوئی
یسا قاعدہ یا اصول بھی تجویز نہیں کیا ہے کہ حکمران یا ریاست کس طرح اس کا پتہ چلائیگی کہ تانبے سے بنے ہوئے طبقے
یں کون شخص ایسا ہے جس میں سونے اور چاندی والے طبقے کی خصوصیات پائی جاتی ہیں۔[9] یہ بھی صحیح ہے کہ اس نے
حکمران محافظوں اور سپاہیوں کو بہت سی لذتوں سے محروم کر دیا ہے اور ان پر بہت سی پابندیاں عائد کر دی ہیں

۹۔ سیاسی نظریے ـــــ افلاطون اور ارسطو: ۱۳۷

اور یہ پابندیاں دولت آفرین طبقے پر نہیں لگائی گئی ہیں، لیکن اس طبقے کے لیے تعلیم کا کوئی منصوبہ نہ پیش کر کے افلاطون نے جدید ذہن کے لیے شک وشبہہ کی بڑی گنجائش رکھ دی ہے۔

تیسرا اہم سوال افلاطون کے سامنے یہ تھا کہ حکمرانوں اور سپاہیوں کے لیے معیشت و معاشرت کا نظام کس قسم کا بنایا جائے؟ کیا اس طبقے میں ضبطِ نفس، ایثار اور عدل پسندی جیسے اوصافِ حمیدہ محض تعلیم سے پیدا ہو جائینگے۔ یقیناً اس سلسلے میں اس نے کافی غور و فکر کیا اور اس نتیجے پر پہنچا کہ ریاست کو اساسِ عدل پر قائم رکھنے کے لیے ضروری ہے کہ طبقۂ مذکور کو چند پابندیوں میں جکڑ دیا جائے تاکہ اس طبقے کے افراد خود غرضی، کنبہ پروری، تنگ نظری اور حرص و طمع جیسی اخلاقی کمزوریوں سے محفوظ رہیں۔ اس لیے اس نے اس کے لیے ایک طرح کی "کمیونزم" تجویز کی۔ اس طرح یہ کہا جا سکتا ہے کہ "اس کمیونزم کو پوری ریاست کے لیے معاشی نظام کی ایک شکل نہیں سمجھنا چاہیے بلکہ حکمرانوں اور سپاہیوں کے طبقے کے لیے اخلاقی تربیت کا ایک ذریعہ۔

افلاطون کو اس بات کا شدید احساس تھا کہ شہریوں میں دولت کی تقسیم کی بنا پر جو طبقے بنتے ہیں، ان سے ریاست اور سیاسی اداروں کو ہمیشہ خطرہ رہتا ہے۔ اس نے دیکھا تھا کہ یونان کی شہری ریاستوں میں پے بہ پے انقلاب اور سیاسی عدمِ استحکام کا بنیادی سبب مختلف طبقوں کا معاشی تصادم تھا۔ اس کا خیال تھا کہ حکمران اور محافظ جو عام طور پر سیاسی استحکام کے ضامن ہوتے ہیں، اگر انھیں معاشی تصادم کے امکانات سے محفوظ رکھا جائے، تو اچھی حکومت کا قیام ممکن ہو سکیگا۔ محافظ اور حکمران ریاست میں بمنزلۂ عقل ہوتے ہیں اور عقل کے معنی ہیں بے غرضی کے ــــ اس کا مطلب یہ ہے کہ جس شخص کو عقل اور دانائی کی دولت میسر ہے، جو اپنی خواہشات کی تسکین کو اپنا مقصد نہیں بناتا اور اپنی تمام صلاحیتوں کو پورے معاشرے کی فلاح کے کام میں کھپا دیتا ہے۔ وہ اپنی بصیرت کی بنا پر ریاست کے معاشی معاملات کا بہترین انتظام کرتا ہے اور اس کی مفلسی دوسروں کی بدگمانی رفع کرنے کی سب سے کامیاب تدبیر ہوتی ہے"[۱۰]۔

یہ تھا وہ طرزِ فکر جو افلاطون کی کمیونزم کے پیچھے کارفرما تھا۔ اس نے اسی بنا پر حکمرانوں اور محافظوں کو ذاتی ملکیت سے محروم کر دیا، یہی نہیں، اس نے ان کے لیے خاندان کو مٹا دیا کیونکہ اس کے خیال میں ذاتی ملکیت کا تصور ختم نہیں ہو سکتا اگر خاندانی علائق کی زنجیریں توڑ نہ دی جائیں۔ اسی سلسلہ میں یہ سوال بھی اس کے ذہن میں اُبھرا کہ اس طبقہ کی عورتوں کی کیا حیثیت ہوگی۔ اور اس کے جواب میں اس نے عورتوں اور مردوں کو مساوی قرار دیا۔

۱۰۔ سیاسی نظریے ــــ افلاطون اور ارسطو: ۱۳۹

اس زمانے کو دیکھتے ہوئے یہ بہت بڑا انقلابی اقدام تھا؛ لیکن افلاطون کے طرزِ فکر اور نظریۂ عدل کا منطقی نتیجہ یہی نکلتا تھا کہ آبادی کے ایک بڑے حصے کو جماعتی زندگی اور ریاست کی خدمت سے محروم نہ رکھا جائے۔ اس کا 'عورتوں کی کمیونزم' کا نظریہ اسی سلسلے کی کڑی ہے۔ اس امر سے متعلق 'ریاست' میں اس نے جو بحث کی ہے، وہ بڑی دلچسپ ہے اور حقیقتاً اس نے بڑی جرأت کا ثبوت دیا ہے۔ لیکن یہ بھی سچ ہے کہ اس نے اس سلسلے میں بڑی انتہاپسندی کا مظاہرہ کیا۔ اتحاد، یکجہتی اور سیاسی استحکام اس کا مقصد تھا اور اس کی اشتمالیت اس مقصد کے حصول کا ایک ذریعہ؛ پھر بھی اس کے اشتمالی نظام سے ریاست کے ایک مخصوص طبقے ہی میں سہی، جو ایک طرح کی ناگوار یکسانیت پیدا ہو جانے کا خطرہ تھا، اس طرف غالباً اس کی نظر نہیں گئی۔ انسانی معاشرے میں فطری اختلافات کو تسلیم کر کے بھی اتحاد قائم رکھا جا سکتا ہے۔ بہترین سماج وہ ہوگا جہاں سیرتوں کی رنگا رنگی کے لیے زیادہ سے زیادہ مواقع ہوں، اور اس کے باوجود اتحاد و یکجہتی باقی رہے۔ ارسطو نے افلاطون کی کمیونزم پر جو تنقید کی تھی، وہ اس زاویۂ نگاہ سے بھی تھی۔

اس سلسلے میں افلاطون کے حق میں جو بات کہی جا سکتی ہے وہ وہی ہے جس کی ذاکر صاحب نے ان الفاظ میں نشاندہی کی ہے[۱]:

> "فلاطون کے نزدیک اس نظامِ اشتراک کی حیثیت اصولی نہیں، بلکہ فرعی ہے۔ فلاطون جانتا تھا اور ارسطو اور اس کے آئندہ معتقدین کی یک طرفہ تنقید اور نکتہ چینی سے پہلے جانتا تھا کہ ریاست ذہنِ انسانی کی ایک خارجی تشکیل ہے؛ اس لیے اس کی حقیقی اصلاح ذہن ہی کی اصلاح سے ممکن ہے۔ گویا ارسطو اور متبعینِ ارسطو کا اصرار کہ نظامِ معاشی میں تبدیلی بیسود اور غیر ضروری ہے، سچی اصلاح صرف تعلیم کی اصلاح سے ہو سکتی ہے، دراصل پڑھے کو پڑھانا اور سیکھے کو سکھانا ہے۔ ہاں، مگر فلاطون یہ بھی جانتا تھا کہ ذہنِ انسانی اپنے ماحول سے ضرور متاثر ہوتا ہے، اور اگر عدل ایک روحانی کیفیت، ایک ذہنی عادت سے عبارت ہے جس کی وجہ سے ہر آدمی بس اپنا مخصوص وظیفہ پورا کرنا چاہتا ہے تو اس کیفیت، اس عادت کی کماحقہ پختگی کے لیے ضرور ہے کہ جن حالات میں ذہن پرورش پائے، وہ اس کے نشوونما کے لیے مُضر اور مخالف نہ ہوں۔ فلاطون کے نزدیک اس عادت کے نشوونما پانے اور راسخ ہونے کے لیے سب سے مساعد حالات ایک

۱۔ ۱۱۔ ریاست مترجمہ ڈاکٹر ذاکر حسین (مقدمہ) : ۲۲

اشتراکی نظام ہی میں ممکن ہیں :"

ریاست' میں جس عینی ریاست کا خاکہ پیش کیا گیا ہے اور جو ادارے تجویز کیے گئے ہیں، وہ افلاطونی فکر کے مرکزی تصور سے بالکل ہم آہنگ ہیں۔ مقصد اور اس کے حصول کے ذریعوں میں جو مثالی تطابق اس کتاب میں پایا جاتا ہے، وہ غالباً سیاسیات کے موضوع پر کسی اور کتاب میں مشکل ہی سے ملیگا۔ یہ اعتراض ایک لحاظ سے صحیح ہے کہ افلاطون کی عینی ریاست ایک ایسا خواب ہے جو شرمندۂ تعبیر نہیں ہو سکتا؛ لیکن اگر اس معاملے کو اس زاویۂ نگاہ سے دیکھا جائے کہ افلاطون کا آہنگ ایک مصلح اور ریفارمر کا آہنگ ہے، اور مصلح نمونے کی باتیں اور مثالی آرزوئیں اس لیے پیش کرتا ہے کہ انسان انھیں حاصل کرنے کے لیے مسلسل جدوجہد کرتا رہے تاکہ حیاتِ انسانی کا خاکہ حسین سے حسین تر رنگوں سے بھرا جاتا رہے تو بات کچھ اور ہی ہو جاتی ہے، افلاطون کو خود اس میں شک تھا کہ اس کی عینی ریاست کبھی قائم ہو بھی سکتی ہے: "مگر یاد رہے کہ ہم عدلِ مطلق کی ماہیت اور عادلِ کامل کی خصوصیات دریافت کر رہے تھے اور اسی طرح مطلق ناانصافی کی ماہیت اور کامل غیر منصف کی خصوصیتیں۔ مقصد اس کا یہ تھا کہ ہمارے سامنے ان چیزوں کا ایک تصور قائم ہو جائے اور ان کی تلاش اس لیے تھی کہ اس معیار سے مقابلہ کرکے اور یہ دیکھ کر کہ ہم ان سے کس درجہ مشابہ ہیں، ہم خود اپنی خوشحالی بدحالی کا اندازہ کر سکیں؛ کچھ یہ تھوڑی ہی ظاہر کرنا تھا کہ یہ تصور واقعی موجود بھی ہو سکتے ہیں.... "[۱۲]

"کیا ایک مصوّر اس وجہ سے بڑا مصور ہو جائیگا کہ کمالِ ہنرمندی سے ایک حسین شکل کے خط و خال تیار کرنے کے بعد وہ یہ نہیں بتا سکتا کہ آیا ایسی شکل کبھی موجود بھی تھی۔"[۱۳] افلاطون کی یہ بات گویا جواب ہے اس اعتراض کا جو ارسطو نے بعد کو کیا یعنی "ہمیں صدیوں کے تجربے کو نظر انداز نہ کرنا چاہیے۔ یہ چیزیں اگر اچھی ہوتیں تو اتنی بڑی مدت تک ہرگز معدوم نہ رہتیں۔" "ریاست" کی نویں کتاب کے آخر میں، ایک طویل استدلالِ منطقی سے گزر کر، گلاکن کی زبان سے افلاطون کہتا ہے: "آپ کا مطلب یہ ہے کہ وہ اس شہر میں حاکم بنیگا جس کی بنیاد ہم ڈال رہے ہیں اور جو صرف تصور میں اپنا وجود رکھتا ہے کیونکہ مجھے یقین نہیں کہ اور کہیں رُوئے زمین پر اس کا وجود ہو۔"
ہاں، میں سمجھتا ہوں کہ آسمان پر اس کا نمونہ مرتب ہوا ہے؛ اسے جو چاہے دیکھ سکتا ہے اور دیکھ کر اپنا گھر ٹھیک کر سکتا ہے۔ لیکن یہ بات کہ یہاں اس کا وجود ہے، یا کبھی ہو بھی سکتا ہے یا نہیں، اس سے کوئی

۱۲۔ ریاست مترجمہ ڈاکٹر ذاکر حسین: ۲۱۷

۱۳۔ ایضاً

اثر نہیں پڑتا۔"[۱۴] اس طرح ہم کہہ سکتے ہیں کہ افلاطون نے محض فلک پیمائی کی خاطر فلک پیمائی نہیں کی ہے؛ اس کا ایک مقصد ہے اور وہ مقصد یہ ہے کہ ہم اس عینی ریاست کی اس روح کو سمجھ لیں جسے اگر معاشرے اپنا لیں تو ممکن حد تک بہترین ریاست کا وجود عمل میں آسکتا ہے۔

ایسا نہیں ہے کہ افلاطون حقیقی حالات سے بےخبر تھا، دراصل انھیں حالات نے اس کے خیالات کی پرواز کے لیے مہمیز کا کام کیا۔ اپنی کتاب میں اس نے یونان کے سیاسی دستوروں اور اداروں کا بڑی بالغ نظری سے تجزیہ کیا ہے۔ اسپارٹا، ایتھنز، سیراکیوس اور ہیلینی دنیا کے دوسرے شہروں اور علاقوں میں جو اخلاقی خرابیاں اور سماجی کمزوریاں جڑ پکڑ رہی تھیں، وہ اس کی نگاہوں کے سامنے تھیں؛ ہر شہر میں اس نے دیکھا کہ عقل رسوا اور حکمت ذلیل ہے: ہر جگہ اس نے علم کی شمع کو بجھتا ہوا پایا: زندگی حرص و طمع کی گرم بازاری، دولت کی غلط تقسیم، اور مادی خواہشات کی ہماہمی کے سبب تھکی تھکی سی تھی۔ افلاطون اس صورتِ حال میں انقلاب و اصلاح کا آرزومند تھا اور اس کے لیے اس نے معیاری ادارے تجویز کیے۔ "ریاست" کی پانچویں کتاب میں ایک موقع پر مندرجۂ ذیل بات کہی گئی ہے اور اسے اس سلسلے کی بحث کا خلاصہ کہا جا سکتا ہے۔[۱۵]

"شہروں کو بلکہ نوعِ انسانی کو مصیبتوں سے اس وقت تک نجات نصیب نہ ہوگی جب تک دنیا میں فلسفی بادشاہ نہ ہوں یا بادشاہوں اور شہزادوں میں فلسفے کی روح اور فلسفے کی قوت نہ آجائے، جب تک سیاسی عظمت اور حقیقت کا عرفان دونوں یکجا نہ ہو جائیں اور وہ عامیانہ طبیعتیں جو ان میں سے صرف ایک کی اتباع کرتی اور دوسرے کو چھوڑ دیتی ہیں، علیحدہ ہونے پر مجبور نہ ہو جائیں۔ ایسا ہو جائے، تو ہماری ریاست عالمِ وجود میں آسکتی ہے اور اسی وقت اس کے لیے زندہ رہنے کا امکان بھی ہے۔"

●●

۱۴۔ ریاست: ۲۹۲-۲۹۳

۱۵۔ ریاست: ۲۱۹

مہاراجہ رنبیر سنگھ

اور

اُن کا دارالترجمہ

پروفیسر عبدالقادر سروری

جمّوں و کشمیر یونیورسٹی

سری نگر

عبدالقادر سروری

مہاراجہ رنبیر سنگھ
اور
اُن کا دارالترجمہ

مہاراجہ رنبیر سنگھ ڈوگرا خاندان کے دوسرے حکمران نے ۱۸۵۷-۱۸۵۶ء میں ریاست جموں و کشمیر کی عنانِ حکومت اپنے ہاتھ میں لی اور کوئی ۳۱ برس حکومت کرتے رہے۔ ان کا زمانہ ریاست میں نئے عہد کے طلوع کا تھا، اور انھوں نے نئی تعلیم کو رائج کرنے اور نظم و نسق کو نئے تقاضوں کی سطح پر لانے میں اپنا فرض پوری طرح ادا کیا۔ لیکن ان کا ذاتی رجحان قدیم ویدی تہذیب اور سنسکرت علوم کی طرف زیادہ تھا، حالانکہ خود ان کی تعلیم قدیم علوم و فنون میں نہیں ہوئی تھی۔ وہ سناتن دھرم عقائد کے سختی سے پابند تھے اور انھیں ہندو تہذیب اور عقائد کے استحکام کا بڑا خیال تھا۔ ان کے دھرم کرم کی خدمات کی وجہ سے، ان کا نام ڈوگرا عہد کی تاریخ میں نمایاں اور یادگار رہے۔

مہاراجہ رنبیر سنگھ نے کئی مندر بنوائے، اور پرانے مندروں کی نگہداشت اور مرمت اور توسیع کا بھی بڑا اچھا انتظام کیا تھا۔ جموں میں رگھوناتھ مندر تعمیر کرواکر، اس سے ملحق ایک سنسکرت پاٹھ شالہ بنوائی تھی، انھوں نے مندر کے اطراف میں کئی اور مندر تعمیر کروائے اور اس ملک کو سنسکرت علوم و فنون کی تعلیم کے لیے مرکزی حیثیت دے دی۔ اسی مندر کے احاطے میں سنسکرت مخطوطات اور کتب کو جمع کرنے اور ان کے تحفظ کے لیے وسیع کتب خانہ بھی تعمیر کروایا تھا، جس سے متعدد مستشرقین مثلاً اشٹین، بوہلر وغیرہ نے استفادہ کیا تھا۔

نئی تعلیم اور نئے علوم و فنون جو ہندوستان میں رائج ہو رہے تھے، انھیں ریاست میں روشناس کرانے کی ضرورت محسوس ہو رہی تھی۔ نئے نظم و نسق کے لیے نئی تربیت پائے ہوئے عہدہ داروں اور کلرکوں کی بھی ضرورت تھی، اسی بات کو مدِنظر رکھتے ہوئے راجہ رنبیر سنگھ نے انگریزی تعلیم کے مدرسے قائم کیے۔ درباری اور دفتری

زبان ابھی تک فارسی مانی جاتی تھی، اور اکثر کارروائی بھی فارسی ہی میں ہوتی تھی اور درباری احکام بھی عموماً فارسی میں صادر ہوتے تھے، لیکن برِصغیر ہند کی طرح، اس "ایرانِ صغیر" میں بھی، اب کوئی زندہ اور نشو پذیر زبان نہیں رہی تھی اور نئے عہد کے تقاضوں نے عوامی زبان اردو کو اس خلا کے پُر کرنے کے لیے آگے بڑھانا شروع کر دیا تھا، جو فارسی کے میدان سے ہٹنے کی وجہ سے پیدا ہو گیا تھا۔

مہاراجہ رنبیر سنگھ کے بارے میں، کشمیر کے مورخ، صوفی غلام محی الدین نے "کشمیر" میں اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ ان کے پیشِ نظر، اکبرِ اعظم کی علمی اور ادبی سرپرستیاں اور درباری شان و شوکت تھی، لیکن ان کے وسایل محدود اور ان کا مذاق عام پسند تھا۔ اس لیے، جن لوگوں کو انھوں نے اپنے دربار کے "نورتن" میں شامل کیا تھا ان میں دو ایک سنسکرت علما کے علاوہ، سب اوسط علم اور اوسط ذہنی معیار کے پڑھے لکھے لوگ تھے۔ ایک بات یہ بھی تھی کہ اس عبوری دور میں علم و فضل کے اگلے معیار اب تقویمِ پارینہ بن چکے تھے اور نئی تربیت کے عمدہ نمونوں کے ابھرنے میں ابھی دیر تھی، اس لیے یہ "نورتن" حقیقی روشنی نہیں رکھتے تھے۔

ان میں سب سے پہلی قابلِ ذکر شخصیت دیوان کرپارام، مہاراجہ کے دیوان اور معتمد علیہ کی ہے۔ وہ فارسی اچھی جانتے تھے، بلکہ فارسی میں چار پانچ کتابوں کے مصنف بھی ہیں ــــ ان میں ایک "گلاب نامہ" مہاراجہ گلاب سنگھ بانیِ خاندانِ ڈوگرا بہت مشہور ہے، ان کی دوسری تصانیف "ہدیۃ التحقیق" یا "تحقیق التناسخ" اور "ردِ اسلام" ہیں، وہ مرصّع اور مقفّیٰ ہندوستانی طرز کی عبارت لکھتے تھے۔ صوفی نے یہ بھی لکھا ہے کہ وہ مہاراجہ رنبیر سنگھ کے دربار کے ابوالفضل سمجھے جاتے تھے، لیکن ابوالفضل کی وسعت نظری کے مقابلہ میں، ان میں ہندو مذہب کی پاسداری زیادہ تھی، اس پہلو سے وہ ابوالفضل کی گویا ضد تھے۔

دیوان کرپارام کے "گلاب نامہ" کی تاریخ تصنیف و طباعت پر سید اسمٰعیل حسین منیر اور ان کے فرزند اور شاگرد، بو محمد بدر نے کئی تاریخیں کہی تھیں، دونوں کی ایک ایک تاریخ ملاحظہ ہو:

گلاب سنگھ مہاراجۂ عظیم الشان — زمینِ ہند میں خورشیدِ آسمانِ خرد
"گلاب نامہ" میں احوال ان کا ہے مرقوم — اسی سبب سے یہ نسخہ ہے بوستانِ خرد
علاوہ ان کے ہے حال اور بھی رئیسوں کا — جو تھے زمانۂ پیشیں میں قدردانِ خرد
خدیوِ عصر مہاراجۂ زمانۂ حال — کہ جن کے عہد میں عالی ہوئی ہے شانِ خرد
سپہر مرتبہ رنبیر سنگھ عالی جاہ — کہاں کی مدح میں دُرفشاں زبانِ خرد

. . . . . .　　. . . . . .　　. . . . . .　　. . . . . .

منیر میں نے یہ تاریخ پائی سمت میں　　"گلاب نامہ بہار بہشت بجان خسرو" (۱۸۲۸ء)

بدر کی کہی ہوئی تاریخ :

واہ کیا تالیف کی دیوان کرپا رام نے　　ہر ورق خوش آئینہ، خوش جوہر و نجاب ہے

بدر نے تاریخ چھپنے کی یہ سمت میں کہی　　"تحفہ اخبار بلاد کشور پنجاب ہے"

دیوان کرپا رام کی دوسری تصنیف "ہدیۃ التحقیق" کے لیے پنڈت شیو ناتھ کول منتظر نے (جن کا حال آگے آرہا ہے) حسب ذیل قطعۂ تاریخ کہا تھا :

واہ تحقیق تنا ریخ کیا چھپی　　تیرگی کی دور جس نے جہل کی

کوئی کیا تاریخ اس کی لکھ سکے　　ہاتف غیبی ہی جب خود یہ کہے

مہاراجہ رنبیر سنگھ کے دربار کے دوسرے علما، ڈاکٹر بخشی رام، پنڈت گنیش کول شاستری، پنڈت صاحب رام، مولوی غلام حسین طالب لکھنوی، مولوی عبد اللہ مجتہد العصر، حکیم ولی اللہ لکھنوی، حکیم نورالدین بھیروی ثم قادیانی، اور بابو نصر اللہ عیسائی سے "نورتن" کی یہ فہرست مکمل ہو جاتی ہے۔

اس فہرست پر نظر ڈالنے سے یہ اندازہ ہو سکتا ہے کہ ان میں مختلف علوم اور مکتب خیال کے نمایندے شامل ہیں۔ پنڈت گنیش کول شاستری اور پنڈت صاحب رام سنسکرت کے اچھے عالم تھے، مشہور مستشرق سنسکرت فاضل شٹاین نے پنڈت صاحب رام کو "گذشتہ چند نسلوں میں کشمیر کا سب سے بلند پایہ عالم" مانا ہے۔ مہاراجہ رنبیر سنگھ نے ریاست کے طول و عرض میں پھیلے ہوئے تیرتھوں کے جائزے اور ان کی توضیحی فہرست مرتب کرنے کی خدمت ان کے سپرد کی تھی۔ حکیم نورالدین، مرزا غلام احمد قادیانی کے پیرو تھے، اور بعد کو میرزا صاحب کے انتقال (۱۹۰۸ء) پر ان کے پہلے خلیفہ ہوئے۔ حکیم صاحب نے اپنی خود نوشت سوانح میں مہاراجہ رنبیر سنگھ کی بڑی توصیف کی ہے۔ بابو نصر اللہ عیسائی نے انس کی کشمیر کی ہینڈ بک کا ترجمہ کیا تھا، اس کی کچھ تفصیل آگے آئیگی۔

مہاراجہ رنبیر سنگھ کی یہ دلچسپیاں اپنی جگہ اہم ہیں، لیکن ایک مہتم بالشان کام جو مہاراجہ کے عہد میں انجام پایا، وہ ان سب پر فوقیت رکھتا ہے اور ایک یادگار کی حیثیت رکھتا ہے، یہ ایک دارالترجمہ کا قیام تھا، جس کے ذریعہ انھوں نے مغربی علوم کو اردو اور ریاست کی دوسری زبانوں ــــ ڈوگری، ہندی اور پنجابی میں منتقل کرانے کے علاوہ،

ان علوم اور فارسی اور عربی کی اہم علمی تصانیف کو سنسکرت میں منتقل کرنے کی سعی بلیغ کی تھی۔ اس طرح مہاراجہ کے قائم کیے ہوئے دارالترجمہ کا کام ایک سے زیادہ زبانوں سے تعلق رکھتا تھا اور بعض کتابیں بیک وقت دو یا تین زبانوں میں ترجمہ کی گئیں۔

اس دارالترجمہ کی ساری تفصیلات اب ہماری دسترس میں نہیں ہیں۔ تاہم اس کے کام کی جو باقیات الصالحات اب ملتی ہیں، ان سے اور نظم و نسق کی ایک رپورٹ سے، اس پر کچھ روشنی پڑتی ہے، یہ رپورٹ ۱۸۸۲ء-۱۸۸۳ء کی ہے، جس میں دارالترجمہ سے متعلق صرف یہ دو جملے ملتے ہیں:

> "۵۰۲۴ روپیہ اجرت ترجمہ پر اس سال میں صرف ہوا اور سال حال میں کوئی کتاب جو انگریزی سے شاستری میں، اور شاستری سے بھاشا، اور عربی سے اردو میں، ترجمہ ہوئی ہیں، ختم نہیں ہوئی ہیں۔"

آگے یہ بھی لکھا ہے کہ اس بارے میں "تفصیلی رپورٹ سالِ آیندہ میں درج ہوگی" بدقسمتی سے یہ رپوٹ دستیاب نہیں کیونکہ

مہاراجہ رنبیر سنگھ کے جانشین، مہاراجہ سری پرتاپ سنگھ کو ان امور سے دلچسپی نہیں تھی، اس لیے یہ ادارہ بند ہوگیا اور اس کا سارا ذخیرہ ریسرچ لائبریری، سرینگر میں منتقل کر دیا گیا۔ لیکن اس منتقلی کے سلسلے میں احتیاط ملحوظ نہ رکھنے سے اور منتقل کرنے والوں کو اس عظیم کام کی اہمیت کا اندازہ نہ ہونے کی وجہ سے، کئی مخطوطات ضائع ہوگئے۔ جو بچ گئے وہ اب ریسرچ لائبریری میں رنبیر کلکشن کے زیرِ عنوان محفوظ ہیں۔ ان مخطوطات کی تہذیب اور ترتیب میں لائبریری کے سابق ناظم، صاحبزادہ حسن شاہ صاحب کی دلچسپی شامل رہی اور جہاں تک اردو مخطوطات کا تعلق ہے، راقم الحروف نے بھی ان کا تھوڑا بہت ہاتھ بٹایا۔

رنبیر کلکشن میں مخطوطات کی بڑی تعداد علمِ طب سے متعلق ہے، اور یہ زیادہ تر انگریزی کے ترجمے ہیں، کچھ عربی اور فارسی کے ترجمے بھی اردو اور مقامی زبانوں میں کیے گیے ہیں۔ طب میں میٹریا میڈیکا، علمِ تشریح، امراضِ اطفال، علمِ قابلہ پر کئی ترجمہ ہوئے تھے۔ طب کے علاوہ ایک دو مخطوطات انجنیری اور فنِ حرب سے متعلق ہیں، ایک رسالہ منطق پر، کارآمد فنون میں کاغذ سازی اور طبّاخی پر بھی ایک ایک رسالہ ملتا ہے۔ اس کے علاوہ تاریخ اور مشاہیر مذہب کے بارے میں بھی مخطوطات ہیں۔

میٹریا میڈیکا پر تین مخطوطات ملتے ہیں، جو انگریزی سے اردو میں ترجمہ کیے گیے ہیں۔ لیکن اصل کتابوں کے نام درج نہیں ہیں۔ مخطوطہ نمبر ۱۹۱ میں صرف اتنا ذکر ہے کہ یہ انگریزی کا ترجمہ ہے۔ مخطوطہ نمبر ۴۱۳ نہایت ضخیم اور تین

جلدوں پر مشتمل ہے۔ اسی موضوع پر ایک اور مخطوطہ نمبر ۱۹۰ بھی ہے۔ یہ تینوں ترجمے سادہ سلیس اور عام فہم اردو میں ہیں اور اردو کے ساتھ ناگری حروف میں بھی لکھے گئے ہیں۔ ترجمہ میں انگریزی کی اصطلاحیں عموماً جوں کی توں رکھی گئی ہیں، جیسے سپرٹ، فنل، اور ان کی شرح اردو میں دے دی ہے۔ اصطلاحوں کے فارسی مترادفات بھی درج کیے گئے ہیں۔ مثلاً مخطوطہ نمبر ۱۹۱ سے ایک دو مثالیں ملاحظہ ہوں :

ٹرائی ٹیوریشن۔ اس لفظ کے معنی سفوف کرنے کے ہیں۔

گرانیولیشن۔ جملہ اشیا از قسم دھات کے دانے اسی ترکیب سے بناتے ہیں کہ دانے بھی بنتے جاتے ہیں۔

اسی طرح "سفٹنگ"، "فلٹریشن"، "فاسفارک ایسڈ"، "پوٹاسیم" غرض ساری اصطلاحوں کی شرح کردی گئی ہے۔ انگریزی اصطلاحوں کو اردو حروف میں لکھنے میں ایک خاص بات یہ ملحوظ رکھی گئی ہے کہ انھیں حتی الامکان "رکنی" املا میں (SYLLABIC) لکھا گیا ہے۔ مثلاً ڈی کاک شن، بَسیلی می شن۔ وَیکسی نیشن وغیرہ انگریزی کے ساتھ ساتھ کہیں کہیں لاطینی اصطلاحیں بھی درج کی گئی ہیں مثلاً "گارگل"، "گارگا"، بعض مشکل اردو الفاظ کے معنی ہندی میں بھی لکھ دیے گئے ہیں۔

مخطوطہ نمبر ۱۹۰ بھی اسی موضوع پر ہے، جس کے آغاز میں موضوع کے بارے میں تفصیل درج کی گئی ہے۔ انگریزی ناموں اور اصطلاحوں کے علاوہ اردو میں جو نام اور اصطلاحیں رائج ہیں، وہ بھی لکھ دی گئی ہیں، جیسے تیزاب، سونٹھ، قبلے، کافور، مثلث وغیرہ۔ جہاں انگریزی کے اوزان لکھے گئے ہیں، ان کے مقابل ہندوستانی اوزان بھی دیے گئے ہیں۔

مخطوطہ نمبر ۳۱۴ کے آغاز کی عبارت سے ان ترجموں کی خصوصیات پر کچھ روشنی پڑتی ہے، لکھا ہے :

> "اس گرنتھ کا نام ہے : "میٹریا میڈیکا" اس فن کا نام ہے، جس سے فائدہ اور استعمال دوا کا معلوم ہوتا ہے اور جب تک اس فن سے واقفیت کا حصّہ نہ ہو، تب تک بیماری کا علاج نہیں کیا جاتا ہے۔ لیکن فقط دوا کی خاصیت، فائدہ اور استعمال کا جاننا کافی نہیں ہے، ان کے ملانے اور وزن کرنے کی ترکیب سے بھی واقفیت پیدا کرنی ضرور ہے۔"

مخطوطہ ۱۹۱ سے بھی ایک اقتباس یہاں درج کیا جاتا ہے، اس پر ہندی کا اثر نمایاں ہے :

> "تیسری قسم گوند کی اکیشیا درخت کا نام ہے کہ جس کو سنسکرت میں "کرسند" کہتے ہیں

اور ہندوستان میں جو دیخول کا ورکش وارولیہ کر کے ہوتا ہے، اس کے گوندکی خاصیت
بھی اسی طرح ہے۔"

اناٹومی پر ایک ترجمہ اردو میں ہے، جس کی دو جلدیں ہیں (مخطوطہ نمبر ۸۵۴)۔ یہ دیوناگری خط میں لکھا ہوا ہے۔ ایک اور مخطوطہ علم الامراض پر اردو اور دیوناگری دونوں خطوں میں ہے (نمبر ۲۰۰) زبان دونوں خطوں میں عام طور پر ایک ہی ہے، صرف کہیں کہیں لفظ بدلے گئے ہیں، مثلاً اردو میں "انسان" کی جگہ ناگری میں "آدمی"۔ علمِ طب کی شرح کرتے ہوئے لکھا ہے:

"طب وہ علم ہے، جس سے انسان (ناگری آدمی) کی تندرستی اور بیماری کا حال دریافت ہوتا ہے اور اس کے قاعدوں پر عمل کرنے سے صحت کا قیام اور مرض کا زوال ہو سکتا ہے۔"

"تعریف تشریح۔ تشریح وہ علم ہے، جس کے ذریعے سے اعضا کی ساخت اور شکل اور مقدار اور عدد اور وضع دریافت کی جاتی ہے۔"

"تعریف فزیالوجی۔ فزیالوجی اوس علم کا نام ہے جس میں انسان کی صحت کے احوال مثلِ پرورشِ جسم اور خروجِ رطوبات اور دورانِ خون اور حرکتِ تنفس اور کیفیتِ قوتِ ہاضمہ اور جاذبہ اور حقیقت تولدِ انسان اور پیدائشِ ہر عضوِ بدن اور ان کے امکان وغیرہ بیان کیے جاتے ہیں۔"

"ترجمہ شرحِ اسباب" کا مخطوطہ دو جلدوں میں ہے۔ پہلی جلد میں عام امراض کی تفصیل ہے اور دوسری میں امراضِ کبیر جیسے سوءِ مزاجِ جگر، ضعف الکبد وغیرہ کی تفصیلات شامل ہیں۔ اس کے مترجم حکیم فدا محمد خان نے اس پر ایک طویل دیباچہ قلمبند کیا ہے، جس میں اپنے کچھ حالات اور ترجمے کے بارے میں تفصیلات دی ہیں اور مہاراجہ رنبیر سنگھ کی مدح سرائی کی ہے، اس کا اقتباس حسبِ ذیل ہے:

"اما بعد احقر العباد اللہ الصمد فدا محمد ابن اشرف الحکما حکیم محمد یوسف خاں مرحوم ابن زبدۃ الحکما بطلیموسِ دوراں، حکیم غلام حسن خاں مغفور شاہجہان آبادی بخدمتِ شائقان و ماہرانِ علمِ طب کے التماس کرتا ہے کہ کتاب شرح اسبابِ علامات حکیم نجیب الدین سمرقندی کی شرح ہے اور شارح اس کے جالینوسِ وقت فیثا غورثِ ثانی حکیم نفیس الدین کرمانی ہیں یہ شرح غایت اشتہار سے محتاج تعریف و توصیف کی نہیں ہے، مگر چونکہ زبان عربی میں ہے

اکثر عوام اس کے فوائد سے محروم تھے۔ لہٰذا حسب الحکم بندگان عالی متعالی، حضور فیض گنجور دادگستر عالی گوہر، رعیت پرور، قدر دانِ علم و ہنر، برجیس مرتبت، کیوان منزلت، نیرِ اعظمِ آسمانِ عظمت، ماہِ منیرِ سپہرِ رفعت، معدن الجود والاحسان، فیاضِ زماں، معلّٰی نشان، راجۂ راجگاں، مہاراج دھیراج راجیشور سری مہاراجہ رنبیر سنگھ بہادر مالکِ جموں و کشمیر کہ سخاوت و بخشش اون کی شہرۂ آفاق ہے اور سب سے زیادہ اون کو شوق ترقیِ علم و کمالات ہے اور تین صاحب زادے والا تبار وگردوں وقار حضور لامع النور جوں موالید ثلاثہ عالم اجسام ضروری الوجود و جوں ہر سہ ارواحِ بدنِ انسان مطلوب و مقصود۔ ۔ ۔ ۔"

"اسبابِ امراض" (مخطوطہ نمبر ۱۹۵ و ۱۹۶) بھی دیوناگری اور اردو دونوں رسم الخط میں ہے۔ ابتدا میں امراضِ صداع اور ان کی تفصیل فارسی میں لکھی ہے، اور ماخذوں کا ذکر کیا ہے۔ امراضِ نزلہ کی شرح کے حصے سے ایک اقتباس یہاں درج کیا جاتا ہے:

"آتش یا گرمی حمام یا گرمی سونگھنے چیزوں گرم، مثل مشک و عنبر و جبذا و زعفران یا مالش کی جاوے سر کوں ساتھ کسی گرم چیز کے تو یہ عاید ہوتا ہے۔ فقط

علامات: علامت اوس کی ظا۔ ہونا سرخی آنکھوں کی، خارش اور سوزش ہونا بینی کو، زیادہ ہونا مرض کا باعث گرمی ۔ پ سے اور ہونا پیاس زیادہ ۔ ۔ ۔"

ایک اور مخطوطہ (نمبر ۳۹۸) "اسباب الامراض والعلاجات" وسنت رائے (بسنت رائے) کے مرتب کیے ہوئے رسالے کا ہے، اور یہ بھی اردو اور ناگری خطوں میں لکھا ہوا ہے، زبان، اردو، پوٹھواری (پوٹھوہاری پہاڑی) اور ہندی کا آمیزہ ہے، کتاب کی ابتدا میں ایک دیباچہ ناگری میں ملتا ہے جس میں مرتب نے اپنے کچھ حالات بیان کیے ہیں۔ لکھتے ہیں:

"مہاراجہ والیِ جموں و کشمیر دی آگیا تے میں نے وسنت رائے برہمن بیٹے شری لالہ بھولاناتھ دادے دیش نور محل نگر باشی نے چار کتابوں یونانی چکتسا پوٹھواری بھاشا میں ایک جگہ اسی پستک دکھے ماس سموت ۱۹۲۵ پر آرمبھ کر کے جیٹھ ماس ۱۹۲۶ اس آشاڑھ ماس کے دسے پورن کیا۔ ۔"

مخطوطہ حمد و ثنا سے شروع ہوتا ہے۔ حمد و ثنا کے بعد مرتب نے کتاب کی تالیف کا حال لکھا ہے۔ مہاراجہ نبیر سنگھ کی مدح سرائی میں وہ حکیم فدا محمد خان سے بھی بازی لے جانے کی کوشش کرتے ہیں۔ لکھتے ہیں:

"اما بعد، حقیر پر تقصیر بخدمت ارباب فراست و اصحاب کیاست گذارش پرداز ہے کہ اس زمانِ سعادت نشان کی ذکر از بسکہ طبعِ اقدس بندگانِ دارا زمان، ثریا جاہ، کیوان مکان، دُرِ یکتائے عظمت و بختیاری، درۃ التاجِ ابہت و کامگاری، بہارِ گلشنِ عدل و انصاف، آب و تابِ چمنِ بذل و الطاف، خدیو دریا دل، عادلِ باذل سری مہاراجہ صاحب بہادر ابد اللہ اجلالہم و اقبالہم بابت اوس دن ترقی علومِ غریبہ و فنونِ عجیبہ در . . . کافۂ برایا و خوشنودیٔ رعایا معروف ہے لاجرم آج کل اس ریاست میں وہ ترقی اور افزائش علم و ہنر ہوئی کہ کبھی زمانِ سلف میں بدیدۂ خیال نہ آئی تھی چنانچہ بنظرِ افادۂ عام نسبت اس مورِ ضعیف کے ارشاد فرمایا کہ اگرچہ اسباب و علامات امراضِ بدنی کی تشریح کتبِ متقدمین وغیرہ میں مندرج ہے، مگر چونکہ اکثر عبارات اون کی عربی و فارسی ہیں، مبتدی کی سمجھ میں آنا اون عبارات کا ذرا آسان نہیں۔ اگر کوئی رسالہ صرف اس باب میں بزبان اردو تالیف ہو، تو البتہ خالی از لطف نہ ہوگا۔ لہٰذا اس ہیچمدان نے بحکم المامور معذور کتب مثل قانون و تشریح اسباب و نفیسی و سدیدی و طبِ اکبر وغیرہ سے تالیف رسالہ ہٰذا کر کے . . . "اسباب الامراض و العلاجات" نام رکھا۔"

"علاج الامراض" (مخطوطہ نمبر ۱۹۶) بسنت رائے اور فضل الدین کا مترجمہ ہے۔ بسنت رائے کا ترجمہ پوٹھواری میں اور فضل الدین کا اردو میں ہے، دونوں ترجمے سطر بسطر درج ہیں۔ یہ ترجمہ سمت ۱۹۲۵-۱۹۲۶ بکرمی میں مکمل ہوا تھا، مخطوطے کا آغاز، او بحار اور بخاروں کے بیان سے ہوتا ہے۔ اس کا اقتباس ہے:

"ان امراض میں اکثر میدانی زہر بدن کے اندر سرایت کر جاتا ہے اور وہ یہ بیماریاں ہیں۔ اوّل ویراولا یعنی چیچک، دوئم روبلی رولا یعنی خسرہ، سیوم اسکارلٹ فیور یعنی سرخ بخار چہارم ایلی سیلس یعنی حمرہ . . . . ."

دیباچہ میں اس کا بھی تذکرہ کیا ہے کہ اس کتاب کی تصنیف و تالیف، ترجمہ، تصحیح اور طباعت میں درجہ اوّل کے "نیٹو" ڈاکٹر مرزا امیر بیگ سے بڑی مدد ملی، طب میں ان کی مہارت کی بھی تعریف کی گئی ہے، اور لکھا

ہے کہ اس کتاب میں جتنے یونانی علاج شامل کیے گئے ہیں، وہ حکیم فضل الدین کے مجوزہ ہیں۔ تالیف میں جن کتابوں سے مدد لی گئی ہے ان کی تفصیل بھی دی ہے اس کے علاوہ سی، پی، چارلس ایلیٹ، ڈپٹی کمشنر لدھیانہ اور میجر مرسر، ڈپٹی کمشنر سیالکوٹ کی امداد اور دلچسپی کا بھی اعتراف کیا ہے۔

امراض، ان کی تفصیل اور تشخیص کے بیان کرنے کا انداز صاف اور سلیس ہے۔ جو اصطلاحیں عربی اور فارسی کی اردو میں رائج ہیں، وہ استعمال کی گئی ہیں اور کہیں کہیں اصل انگریزی اصطلاحیں بھی برقرار رکھی گئی ہیں، بعض الفاظ میں املا کا اختلاف ہے، جیسے چوہتی (چوتھی)، ہلی کہ (ہتی کی)، چیڑاوتا ہے (چڑھ آتا ہے) وغیرہ۔ اس کے علاوہ کچھ مقامی الفاظ بھی آگیے ہیں، جیسا کہ ذیل کے اقتباس سے واضح ہوگا:

"ان دانوں کے نکلنے کے تیسرے روز ایک رطوبت مثال پانی کے جس کو شیدم بولتے ہیں، بھر جاتی ہے، یہ رطوبت بھرے دانے طب انگریزی میں ولسیکل کہلاتے ہیں۔ جڑ ان دانوں کی خوب سخت اور متفرق ہوتی ہیں۔ سرے ان دانوں کے ہمیشہ دبے ہوتے ہیں، اور یہی خاص کر ان دانوں کی شناخت ہے۔ ان دانوں کے نکلنے کے پانچویں روز رنگ اس رطوبت کا مثال بھوسی کے جس میں آدھا پانی سیرم اور آدھی پیپ ہو جاتا ہے سرے جو دبے ہوئے تھے، وہ بباعث بدنی دانوں کے اوٹھ جاتے ہیں، اور دانہ پکنے شروع ہو جاتے ہیں۔"

"ترجمہ تشریح البدن" (نمبر ۱۹۸) اردو اور دیوناگری دونوں رسم خط میں لکھا گیا ہے، اس کے مترجم بھی لالہ بسنت رائے ہیں۔ زبان میں کسی قدر گنجلک ہے، آغاز اس طرح کرتے ہیں:

"بعد حمد و سپاس حکیم علی الاطلاق واضح ہو کہ یہ کتاب بیانِ تشریحات میں ہے اور تشریح عبارت ہے اظہارِ شئے اور کشف کرنے حقیقت اوس شئی کی بتمامہ جو اوس میں کچھ شبہہ ہووے جیسا کہ تشریح ہے کہ اوّل نطفہ بنایا خون بستہ، پھر بنایا اس کو پارۂ گوشت، پھر اوس میں بنائیں استخوان، اور پہنایا اون پر گوشت اور پوست، اور بخشی صورت۔ فقط"

اس مخطوطے کے کاتب رام چندر رینہ ہیں اور اختتام کا سال ۱۲۸۵ھ۔ ترقیمہ کی عبارت ہے:

"بہ اتمام رسید و بہ انجام انجامید رسالہ ہذا فی التشریح بدن الانسان حسب الایمائے ستید

احمد شاہ کہ از صاحب علمائے اجلّہ و اکابرِ روزگار است... تحریر بتاریخ دوئیم ماہ مبارک
بکہ سمت ۱۹۲۸ مطابق ۱۲۸۸ ہجریہ مقدسہ راقم رام چندر رینہ"

فن طب کے دو اور مخطوطات "ہدایت پیدائش بچہ" (نمبر ۴۴۶) اور "امراض الصبیان (نمبر ۲۴۶) میں سے ایک صرف اردو میں اور دوسرا اردو اور ناگری میں ہے۔ ان کے مرتبین یا مترجمین کے ناموں کا پتہ نہیں چلتا۔ قیاس یہ ہے کہ یہ کتابیں بھی انگریزی سے ترجمہ کی گئی ہوں گی۔ "ہدایت پیدائش بچہ" نامکمل حالت میں ہے اس کا آغاز اس طرح ہوتا ہے :

"فصل اول۔ جاننا چاہیے کہ جب لڑکا پیدا ہو، تو اوس کے بدن کو ہوائے سرد سے محفوظ رکھیں، بعدہٗ ناف کی آنت کہ جس کو نال بھی کہتے ہیں، اور وہ مشیمہ یعنی آنول سے لگی ہوتی ہے، اوس کو انگوٹھے اور سبابہ کی انگلی سے پکڑ کر بچے کے پیٹ سے آنول کی طرف بہ نرمی و ملائمی، اچھی طرح سے دوہیں، تا خلط ریح وغیرہ سے جو کچھ کہ اوس میں ہوتا ہے، خوب صاف ہو جاوے، پھر سوت کے نرم دھاگے کو کسی مناسب روغن میں چرب کر کے ناف کی انتڑی کو دو جگہ سے بخوبی باندیں۔ ایک ناف کے نزدیک، دوسرا اوس سے ایک بالشت کے فاصلے پر۔"

"امراض الصبیان"۔ بچوں کے امراض اور علاج کے بارے میں، اردو اور دیوناگری دونوں رسم خط میں لکھا گیا ہے اصطلاحیں اردو، فارسی، ہندی اور انگریزی سب استعمال کی گئی ہیں۔ بعض اردو لفظوں کے مترادف ہندی لفظ بھی دے دیے ہیں، جیسے، عورت، استری، بیان، ورنن وغیرہ۔ رسالہ چھ مقالوں اور چار حصوں پر مشتمل ہے، زبان صاف اور سلیس ہے۔ بچوں کی ہڈی ٹوٹ جانے اور اس کے علاج کی تفصیل کے بارے میں لکھا ہے :

"ہڈی ٹوٹ جانا" اصطلاح میں اس کو فراکچر بولتے ہیں۔ بچوں کی ہڈی مثل جوانوں کے ٹوٹ کر دو ٹکڑے نہیں ہو جاتی، بلکہ خم کھا کر، آدھی چٹخ جاتی ہے اور آدھی بل کھا جاتی ہے۔ علاج اس کا معمولی طور پر کریں اور اسپلنٹ کو دو یا تین ہفتے باندھ رکھیں، اگر چمڑے یا موٹے کاغذ کا اسپلنٹ بہ نسبت لکڑی کے بہتر ہے۔"

"دستورِ قابلہ" (نمبر مخطوطہ ۱۹۴) بھی اردو اور دیوناگری دونوں رسم خط میں لکھا ہے، ابتدا میں ناگری خط میں عنوانات کی تفصیل درج ہے۔ اصل متن کا آغاز اس طرح ہوتا ہے :

"مقدمہ۔ پہلی فصل، پلوس کی ہڈیوں کے بیان میں
واضح ہو کہ کوکھا اور چوتسا اور پیرو اور قطن اور دمچی کی ہڈیوں سے مل کر ایک مجموعی
شکل سلفچی کے مانند بنتی ہے۔ اس کو انگریزی میں پلوس بولتے ہیں۔
"پلوس کی تشریح۔ پلوس چار ہڈیاں ہیں، دو ہڈیاں کولے کی جس کو اس انانیتا
کہتے ہیں، اور تیسری ہڈی قطن جس کو انگریزی میں سیکرم بولتے ہیں، اور چوتھی ہڈی
دمچی کی جس کو عربی میں عصعص اور فارسی میں استخوانِ نشستگاہ اور انگریزی میں
کاکیکس کہتے ہیں۔"

ایک رسالہ مدرسۂ طبیہ کے طلبہ کے لیے ہدایتوں کے طور پر مرتب کیا گیا تھا، جو "ہدایت الاطبا" کے نام سے موسوم ہے (مخطوطہ نمبر ۱۹۲)۔ یہ رسالہ ایک تقریر پر مشتمل ہے، جو غالباً کسی انگریز عہدیدار نے طلبہ کے سامنے، ان کی تعلیم کے اختتام کے موقع پر کی تھی۔ تقریر میں پیشۂ طب کی اہمیت اور طبیب کی ذمہ داریوں پر زور دیا گیا ہے اور نوجوانوں کو مشورہ دیا گیا ہے کہ وہ کسی بڑے مقصد کو پیشِ نظر رکھیں۔ رسالہ کے مطالب مفید اور اسلوب دلچسپ بلکہ ادبی ہے۔ ایک اقتباس یہاں درج کیا جاتا ہے:

"ہم زاہدِ ریاکار اور حاکمِ ظالم کی بہ نسبت طبیبِ نامعتبر کا منہ دیکھنا زیادہ پسند نہیں
کرتے ہیں، اس لیے کہ زاہدِ ریاکار اپنے ظاہر کو پاکی کے لباس سے آراستہ رکھتا ہے
اور اوس کے نزدیک ہر وقت دروازہ توبہ کا کھلا رہتا ہے۔ لیکن طبیب کا کام بذاتِ
خود اس قدر مخفی ہے کہ اوس کے ہم پیشہ لوگوں کو بہت کم پتہ لگتا ہے کہ اوس نے
اپنی دیانت کو کیونکر نباہا اور عوام بہ سبب نہ ہونے معتبر پہچان کے، جس کے ذریعہ
سے اوس کے کام کی بخوبی دریافت کریں، اپنی کسی خیالی دلیل پر اکثر اوس کی عزت
کرتے ہیں، بہ ایں لحاظ کہ وہ ان کو لائق معلوم ہوتا ہے اور اس کی گفتگو شایستہ
ہے، یا کسی شخص کو اتفاقاً ایسے مرض سے آرام ملا ہے، کہ جب بعض اطبا دست بردار
ہوئے ہوں۔"

آخر میں طلبہ کو نصیحت کی گئی ہے کہ وہ ہسپتال میں دلدہی سے کام کریں اور رات کا بڑا حصہ مطالعے میں صرف کریں۔

طب سے ہٹ کر دوسرے مفید فنون میں دو رسالے، انجنیری یا فنِ حرب سے متعلق ہیں، جن میں سے ایک (مخطوطہ نمبر ۴۴۰) رسالہ "مورچہ بندی" ہے، جو کسی انگریزی رسالے کا ترجمہ ہے۔ اس کے مترجم مہاراجہ رنبیر سنگھ کے دربار کے رکنِ رکین، پنڈت بخشی رام ہیں، یہ رسالہ ۱۴۱ اوراق پر مشتمل ہے، اور اس کی تکمیل کی تاریخ ۲۶ ساون سمت ۱۹۲۵ بکرمی ہے۔ رسالے کی ابتدا میں اصطلاحوں کی تشریح کی گئی ہے اور مسائل کو سمجھایا گیا ہے۔ مثلاً

"۱۔ کل عمارت حفاظت سے مطلب یہ ہے کہ تھوڑی فوج ایسی مفید جگہ پر رکھی جائے کہ وہ بہت سی فوج کا مقابلہ کر سکے۔

۱۔ صلابت کونچہ ایک لمبی اڑ کو کہتے ہیں جس سے پیچھے کے آدمیوں کی حفاظت بہ آسانی ہو سکے یا اس سے دشمن دور رہ سکے، اور یہ دو طرح کی ہے: ایک قدرتی، دوسری تیار کی ہوئی..."

رسالے کے سرنامے پر یہ عبارت درج ہے:

"کتاب ترجمہ کردۂ پنڈت بخشی رام جی از کتاب انجنیری انگریزی۔"

فوجی فنون سے متعلق ایک دوسرا رسالہ "علم تیر اندازی" (مخطوطہ نمبر ۴۲۳) ہے جسے غلام غوث خاں نے تصنیف کیا تھا، غلام غوث خان جموں کے رہنے والے تھے اور مہاراجہ رنبیر سنگھ کے دربار میں ملازم تھے۔ علم تیر اندازی میں غالباً وہ میاں پرتاپ سنگھ، ولی عہدِ ریاست کے اتالیق تھے، اور مہاراجہ کی فرمایش پر انھوں نے یہ رسالہ لکھا تھا۔ ابتدا میں وہ جس انداز سے پرتاپ سنگھ کی تعریف کرتے ہیں، اس سے یہی ظاہر ہوتا ہے۔ لکھتے ہیں:

"در صفتِ خورشیدِ آسمان شجاعت و سخاوت، ماہِ منیرِ سپہرِ رفعت و عدالت سری میاں صاحب پرتاپ سنگھ جیو صاحب بہادر دام اقبالہٗ می گوید۔"

"میاں" کا لقب راجکمار اور خاص طور پر ولی عہدِ سلطنت کے لیے استعمال ہوتا تھا۔ ایک نظم مہاراجہ رنبیر سنگھ کی تعریف میں بھی لکھی ہے، اور اس کا بھی تذکرہ کیا ہے کہ مہاراجہ نے ان سے علم تیر و کمان پر ایک رسالہ لکھنے کی فرمایش کی تھی۔

رسالہ پچیس کلیات پر مشتمل ہے اور آغاز حضرتِ پیغمبرِ اسلام کی سُنّت کے اس واقعے سے ہوتا ہے کہ آپ اکثر منبر

پر یہ آیت تلاوت فرمایا کرتے تھے: "واعدوا لھم ما استطعتم من قوت" اور یہ بھی فرمایا کرتے تھے "الا ان قوت الرمی" اس لیے علما کہتے ہیں کہ علم تیراندازی کا سیکھنا ادب بلکہ سنت ہے۔ وہ علم تیراندازی کا آغاز حضرت آدم سے بتاتے ہیں، لکھتے ہیں:

علم تیراندازی کا رب نے جو بھیجا در جہاں — ہوا نزول آدم کو یک کمان بیگماں
حضرت جبریل نے سکھلایا اون کو یہ ہنر — تب مروج در جہاں ہوا ہنر تیر و کماں

غلام غوث خاں غالباً اس فن کے اچھے ماہر تھے لیکن وہ اچھے انشا پرداز نہیں اور شاعر تو وہ بہت کم ہیں۔ کئی جگہ انھوں نے اردو اور فارسی اشعار بھرتی کرنے کی کوشش کی ہے لیکن یہ سب تک بندی ہے۔

پکوان کی ہدایت پر مشتمل ایک رسالہ "رہنماے رسوئیاں" (مخطوطہ نمبر ۵۵۴) ناقص الآخر ہے۔ اس کے مصنف کا پتا نہیں چلتا، رسالے کا آغاز اس طرح ہوتا ہے:

"چونکہ یہ امر قابلِ لحاظ تصور کیا گیا ہے کہ جب کبھی کوئی لطیف یا نفیس یعنی تکلف دار اور مزیدار کھانا بنوانا ہو، تو ایسے ہر طرح کے کھانے کے بنانے سے پیشتر یخنی، شوربا، آب جوش اور آب گوشت کے بنانے کی بہت ضرورت ہے، مگر جس حالت میں کہ روز مرہ کے طور پر کھانے بنوانا ہو، تو اوس حالت میں اون شوربوں کے بنانے کی ضرورت نہیں۔"

فنونِ مفیدہ میں کاغذ سازی پر ایک رسالہ (مخطوطہ نمبر ۴۴۴) اہم ہے، جو کسی انگریزی کتاب کا ترجمہ ہے، لیکن اصل کتاب، اس کے مصنف اور مترجم میں سے کسی کا پتا نہیں چلتا۔ یہ رسالہ "کاغذ سازی" کے نام سے موسوم ہے اور کاغذ سازی میں جن مراحل سے گزرنا پڑتا ہے، ان سب کی تفصیل اس میں لکھی گئی ہے۔ مشینوں کے نقشے بھی دیے گئے ہیں اور کیمفر صاحب کے حوالے بھی جگہ جگہ دیے گئے ہیں۔

"تذکرۂ حالاتِ انبیا" (مخطوطہ نمبر ۴۴۳) اور "ذکر اولیاے ہنود" (مخطوطہ نمبر ۴۵۶) دو کارنامے اہمیت کے حامل ہیں۔ "تذکرۂ حالاتِ انبیا" کے مصنف کا نام مخطوطے میں درج نہیں ہے۔ اس میں آدم سے لے کر حضرت محمد اور ظہورِ دانیال تک سارے اہم پیغمبروں کے مختصر حالات لکھے گئے ہیں، اس میں ان انبیا کے حالات شامل ہیں:

"آدم، قابیل و ہابیل، شیث، عوج بن عنق، ادریس، نوح، ہود، صالح، ابراہیم، اسماعیل،

داؤد، سلیمان، عُزیر، خضر، یعقوب، یوسف، لوط، ایوب، عمران، موسیٰ، ہارون، عیسیٰ،
یوشع، کالوب، سموائیل، محمد رسول اللہ صلعم، ظہور دانیال۔

آدم کے حال میں لکھا ہے:

"آدم علیہ السلام سب سے پہلے پیغمبر ہیں۔ محرم کی دسویں تاریخ جمعہ کے دن بعد زوال کے آپ
کے جسم مبارک میں روح داخل ہوئی، بعد اوس کے فرشتوں نے سجدہ کیا اور بسبب کھانے
گیہوں کے، بہشت سے نکالے گئے۔ اُن کی پسلی کو چیر کر حوّا کو نکالا۔ ان سے ہی تمام دنیا
کی آبادی ہوئی۔"

ہابیل اور قابیل کے واقعے کو تفصیل سے لکھا ہے، اور یہ ایک دلچسپ مختصر قصّہ بن گیا ہے۔ زبان اور اسلوب
دونوں میں سادگی اور سلاست ہے۔

"ذکر اولیاے ہنود" نابھ داس کی "بھگت مال" کا ترجمہ ہے۔ مترجم کے نام کا پتا نہیں چلتا، کتاب کا اسلوب
تحریر صاف اور سلیس ہے، کہیں کہیں ادبی چاشنی بھی موجود ہے۔ میر مادھو کے حال میں لکھا ہے:

"میر مادھو جی عابدِ الٰہی مشہور و معروف ہیں۔ اوّل امیر کبیر تھے، مذہب محمدی رکھتے تھے۔
رہِ متھرا بندرابن میں پہنچے، اپنے منشی سے جو بھگوت کا معتقد تھا، راس لیلا کی بڑائی
سن کر تماشا دیکھنے کا شوق ہوا۔ منشی نے بدریافتِ غلبۂ شوق امیر کے بعد اقرارات
ادب و پرستش وغیرہ کے راس کرنے والوں کو بلایا اور امیر نے بہ ادب و شوق تمام
اذکارِ الٰہی کو دیکھا، جان و دل سے عاشق صورت اصلی نند نندن بر ندابن چند کا ہو گیا
اور تمام مال و خزانہ خداے تعالےٰ کے نذر کیا، بعدہٗ لباس و دنیا کو بھی ترک کر دیا۔
سری کرشن، سری کرشن، گویاں جنگل و کوچہ ہاے سری بندرابن میں طالب اصل
مطلوب عزیز کا پھرنے لگا۔"

آگے میر مادھو کی کرامات اور بھگوان کی اس پر عنایات کا ذکر ہے۔ ان کے ایک فارسی قصیدے کا مطلع
بھی لکھا ہے:

تا کے زخود رائی سخن، سری کرشن گو سری کرشن گو بگذار کبرِ با و من، سری کرشن گو سری کرشن گو

ایک رسالہ علمِ منطق پر "کتاب کبریٰ" کا ترجمہ ہے اور "کتاب کبریٰ در علمِ منطق" کے نام سے موسوم ہے۔

(مخطوطہ نمبر ۴۴۲)۔ یہ ترجمہ سنسکرت اور اردو میں ہے اور دونوں ترجمے سطر بسطر لکھے گئے ہیں، سب سے پہلے فارسی ہے جو نہایت خوشخط ہے، اس کے نیچے سنسکرت اور سنسکرت کے نیچے ہندوستانی۔ ہندوستانی ترجمے میں ڈوگری اور پنجابی کی اتنی ملاوٹ ہے کہ قدیم اردو یا دکھنی کا انداز معلوم ہوتا ہے۔ مثلاً یہ اقتباس ملاحظہ ہو:

"جانو، سادھان ہووے کہ منشیہ کو ایسا چیتنا واجب ہے، کیا کہ جیسا تس میں وستوؤں کیاں مورتیاں لکھنے آوتیاں ہیں، جس پرکار درپن میں مورتیاں لکھنے آوتیاں ہیں۔ پرنتو درپن میں محسوسا توں کیاں مورتیاں ہی کیول دیکھنے میں آوتیاں ہیں . . . ."

یہ رسالہ اپنے مطالب اور ترجمے کے طریقے کے لحاظ سے تو اہم ہے ہی، اس کے علاوہ لسانی مطالعے کے لیے بھی مفید مواد فراہم کرتا ہے۔

مہاراجہ رنبیر سنگھ کے درباری، بابو نصراللہ عیسائی نے، جن کے بارے میں اوپر اشارہ کیا جا چکا ہے، بانس کی کشمیر سے متعلق تصنیف "ہینڈ بک" کو "تاریخِ رہنمائے کشمیر" کے نام سے منتقل کیا تھا (مخطوطہ نمبر ۴۴۳) اس کے دیباچہ میں وہ لکھتے ہیں کہ یہ ترجمہ اردو میں مہاراجہ کے حکم سے کیا گیا، اور مکمل ہونے کے بعد ان کی خدمت میں منظوری کے لیے پیش ہوا۔ یہ ترجمہ ۱۸۷۴ء میں ہوا تھا۔ وادیِ کشمیر کے بارے میں ایک عبارت کا ترجمہ حسبِ ذیل ہے:

"کشمیر خصوصاً ایک ہی بڑی اور خوبصورت وادی ہے جو کہ ہر طرف سے بلند اور برفانی پہاڑوں سے گھری ہوئی ہے، جس میں دریائے جہلم موجزن ہے۔ اور علاوہ اس بڑی وادی کے اور بھی چھوٹی چھوٹی وادئیں ہیں، جن سے چاروں طرف سے اس دریا میں پانی پڑتا ہے۔

"مگر وادیِ کشمیر ان تمام وادیوں سے بڑی اور مشہور و معروف ہے"

اس دارالترجمہ کے ناظم پنڈت گنیش کول مقرر ہوئے تھے۔ دارالترجمہ کے انتظام کے بارے میں اب تک کوئی تفصیلات دستیاب نہیں ہوئیں۔ اتفاق سے حکومت کی نظم و نسق کی ایک رپورٹ میں، جو ۱۸۸۲ء-۱۸۸۳ء سے متعلق اردو میں لکھی گئی ہے، ایک اندراج ملتا ہے، جس سے اس کے ایک سال کے اخراجاتِ ترجمہ کا اندازہ ہوتا ہے۔ لکھا ہے:

"۵۰۲۴ روپیہ اجرت ترجمہ پر اس سال صرف ہوا اور سالِ حال میں کوئی کتاب جو انگریزی

سے شاستری اور شاستری سے بھاشا اور عربی سے اردو میں ترجمہ ہوتی ہیں، ختم نہیں ہوئی ہیں، لہٰذا اون کی تفصیلی رپورٹ سالِ آئندہ میں درج ہوگی۔"

دار الترجمہ کی مساعی سے ہٹ کر مہاراجہ رنبیر سنگھ کے عہد میں ریاست جموں و کشمیر میں اور علمی و ادبی کام بھی ہوئے۔ اسی زمانے میں وزارت لداخ، ریاست جموں و کشمیر نے اردو میں ایک رسالہ مرتب کروایا تھا۔ یہ رسالہ "پیداوار و جانوران لداخ" کے عنوان سے ۱۸۸۵ء میں مکمل ہوا۔ اسی سال مہاراجہ رنبیر سنگھ کا انتقال ہو گیا۔ رسالہ مرتب ہونے کے بعد وزیر وزارت لداخ، سردار محمد اکبر خاں نے اسے دیوان لچھمن داس کی خدمت میں منظوری کے لیے پیش کیا تھا۔

پیداوار میں زمینی اور جانوروں کا ذکر علٰحدہ علٰحدہ کیا گیا ہے۔ زمینی پیداوار میں اکھروٹ (اخروٹ) ہاری، توت، انگور، سیب اور دوسرے میووں کی تفصیل دی گئی ہے اور ان کی پیدائش کے رقبوں کی نشاندہی کی گئی ہے، اسی طرح درختوں اور نباتات کی ان ساری قسموں کا بھی ذکر ہے جو اس دور دراز ملک میں پیدا ہوتے ہیں، جانوروں میں جنگلی بیل، جنگلی بکری، ہرن، گرگ، جنگلی کتا، لونبڑی (لومڑی) سانپ، جنگلی چوہا، خرگوش، مچھلی، اود دریا سگ آبی، مرغ آبی، بگلا خورد، رام چکرا، دیلک (جو بٹیر جیسا ایک پرندہ ہوتا ہے) کبوتر، بوگو (ایک چڑیا) چکٹا (ایک چڑیا) کی تفصیل لکھی گئی ہے، دریاؤں اور کانوں کا حال بھی لکھا ہے۔ کانوں کے بیان سے ایک اقتباس ذیل میں دیا جاتا ہے:

> "علاقہ لوبراہ میں موضع پنامیک کے نزدیک ایک میدان ہے، جس سے پھولی پیدا ہوتی ہے اور یہ جگہ لداخ سے پانچ منزل ہے اور علاوہ اس کے ایک کان پھولی علاقہ تانچی گوگرہ میں بھی ہے، مگر اوس جگہ سے لانے سے خرچ زیادہ آمدنی کم ہے۔ اس واسطے اس جگہ سے لائی نہیں جاتی۔"

یہ رسالہ ایک سرکاری دستاویز ہے، اور اس زمانے میں مرتب ہوا، جب اردو کو ابھی سرکاری زبان کا مرتبہ نہیں ملا تھا۔ نظم و نسق کی ایک رپورٹ کا حوالہ بھی اوپر گذر چکا ہے۔ اس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ اردو کو سرکاری زبان تسلیم کرنے سے بہت پہلے ہی یہ سرکاری دفتروں اور عوام و خواص میں رائج اور مقبول ہو چکی تھی۔

اسی نوعیت کی ایک اہم دستاویز، مہتہ شیر سنگھ کا سفر نامہ بھی ہے، جو ۱۸۶۶-۱۸۶۷ء میں مرتب ہوا تھا۔ مہتہ شیر سنگھ رام پور (کشمیر) کے رہنے والے تھے اور مہاراجہ رنبیر سنگھ کی سرکار میں ملازم تھے۔ مہاراجہ کے حکم سے

انھوں نے پڑوسی ملکوں، روس، تاشقند، یارقند، خوقند، بخارا وغیرہ کا دورہ کرکے، تجارت کے مواقع معلوم کرنے اور اسے فروغ دینے کے مقصد سے یہ سفرنامہ مرتب کیا تھا۔ یہ ایک طرح سے سرکاری رپورٹ کی حیثیت رکھتا ہے۔ مہتہ شیر سنگھ نے سرینگر سے لے کر ان سارے مقامات کے راستوں، وہاں کی حکومت اور کچھ سماجی حالات کی بھی تفصیل لکھی ہے۔ نیز منازل اور فاصلوں کو کئی جدولوں کی صورت میں مرتب کیا ہے۔ انھوں نے سفرنامے کے دیباچے میں اپنے متعلق چند باتیں اور سفر پر روانہ ہونے کی تفصیلات لکھی ہیں۔ لکھتے ہیں:

"واضح ہو کہ یہ نمک پروردۂ قدیمی حضور انور سری مہاراجہ صاحب بہادر فیاضِ زماں والیٔ جموں و کشمیر، ساکنہ خاص رامپور کا مہتہ شیر سنگھ نام، قوم کا برہمن اور بنظرِ نمک خوری اور آب و دانہ مقررہ، بہ روانگی واسطے کرنے دریافت حال تجارت ملک شاہِ روس، و امیر خوقند لطیف، و امیر بخارا شریف کے خاص شہر سرینگر سے یعنی پایۂ تخت حضور پُر نور بہ بدرقۂ لطف الٰہی روانہ ہوا۔ چنانچہ یہ نیاز مند بتاریخ ۱۶ ر ماہ ساون سمت ۱۹۲۳ بکرماجیتی مکان مذکور سے بعد حصولِ قدمبوسی حضورِ انور براہِ مظفر آباد، و ہزارہ و اٹک و پشاور و کابل و بلخ و بخارا و سمرقند و طاش قند، و خوقند لطیف و کاشغار، و یارقند و لداکھ وغیرہ گردش کرکے بعدِ مدتِ شانزدہ ماہ بتاریخِ ۱۲ ر ماہ کاتک سمت ۱۹۲۴ قدمبوسِ پایۂ تخت جنت نظیر کا ہوا۔"

مہتہ شیر سنگھ نے کل ۲۰۷ مقامات کا حال لکھا ہے۔ بعض چھوٹے چھوٹے مقامات کا ذکر انھوں نے ترک کر دیا ہے، کیونکہ انھیں ڈر تھا کہ اس سے سفرنامہ بہت طویل ہو جائے گا۔ ان ملکوں کے کچھ حالات سوالات اور جوابات کی شکل میں بھی لکھے ہیں۔ اس طرح یہ سفرنامہ بڑی مفید معلومات کا مخزن ہے اور ایک ایسے زمانے میں لکھی ہوئی دستاویز ہونے کی حیثیت سے جب سفر کی وہ سہولتیں میسر نہیں تھیں، جو آجکل موجود ہیں، یہ بہت اہمیت رکھتا ہے۔

یہ سفرنامہ مرتب ہونے کے بعد، یکم فروری ۱۸۶۸ء کو دیوان نہالچند کی خدمت میں پیش کیا گیا تھا۔ اس طرح اس سفرنامے کی حیثیت بھی سرکاری دستاویز کی ہو گئی ہے۔ ●●

ہندستان کے اسلامی عہد

کی

علمی و ادبی رواداریاں

سید صباح الدین عبدالرحمٰن

شبلی اکیڈمی

اعظم گڑھ

صباح الدین عبدالرحمٰن

ہندستان کے اسلامی عہد کی علمی و ادبی رواداریاں

ہندستان کے مسلمان حکمرانوں کے عہد میں ذہنی فراخدلی، علمی رواداری اور مذہبی بے تعصبی اور وسیع المشربی کا امام ابوریحان البیرونی ہے۔ وہ ۹۷۳ء میں خیوا میں پیدا ہوا جو اس زمانے میں خوارزم کہلاتا تھا: اور ۱۰۴۸ء میں غزنہ میں وفات پائی۔ اس نے ترکی، عربی اور فارسی کے علاوہ عبرانی اور سریانی بھی سیکھی۔ وہ دینیات، ریاضی، نجوم، ہیئت، فلسفہ، کیمیا، تاریخ، علم الاقوام، نقشۂ عالم، فلسفہ اور طب وغیرہ پر غیر معمولی دسترس رکھنے کی وجہ سے زمنۂ وسطی کے بہت بڑے فضلا میں شمار کیا جاتا ہے۔ اس کے علم کا حال یہ تھا کہ ایک روز جب خوارزم شاہ کی سواری اس کے مکان کی طرف سے گذر رہی تھی؛ بادشاہ نے اس سے ملنے کی خواہش ظاہر کی، اور اسے گھر کے اندر سے بلوایا، جب وہ باہر آیا، تو خوارزم شاہ نے گھوڑے پر سے اترنا چاہا۔ بیرونی نے اسے قسم دے کر روکا۔ لیکن بادشاہ نے عربی میں ایک شعر پڑھا، جس کا یہ مطلب تھا کہ علم سب سے زیادہ معزز ملک ہے، تمام لوگ اس کے پاس آتے ہیں، اور وہ خود نہیں آتا؛ پھر کہا کہ علم بلند ہوتا ہے، اس کے اوپر بلندی نہیں حاصل کی جاتی[1]۔

بیرونی قدماء کے حالات و آثار سے واقفیت حاصل کرنے میں بڑا حریص واقع ہوا تھا۔ اسی لیے وہ دوسرے مذاہب کے پیشواؤں اور دوسری قوموں کے حکماء سے میل جول پیدا کر کے ان سے

۱۔ حکمائے اسلام (از مولانا عبدالسلام ندوی)، ۱ : ۳۶۱ ؛ دارالمصنفین، اعظم گڑھ

معلومات حاصل کرتا رہا۔ جب وہ محمود غزنوی (ف ۱۰۳۱ء) کے جلو میں ہندستان آیا، تو اپنے آقا کی معرکہ آرائیوں سے بے نیاز ہو کر یہاں کی زبان اور اس کے علوم و فنون کے سیکھنے میں مشغول ہو گیا۔ اس کے زمانے تک یونانی، لاطینی، سریانی، کلدانی اور نبطی علوم و فنون تو بڑی حد تک عربی میں منتقل ہو چکے تھے، لیکن اس زبان میں ہندوؤں کے مذہبی علوم کا کوئی گہرا مطالعہ اس وقت تک نہ ہو سکا تھا۔ عباسی عہد میں حساب، نجوم، طب، ہیئت، موسیقی سے متعلق بعض سنسکرت کی مفید کتابیں عربی میں ضرور منتقل ہو چکی تھیں۔ اسی طرح جاحظ (ف ۸۶۴ء)، یعقوبی (ف ۸۹۰ء)، مسعودی (ف ۹۵۸ء) وغیرہ نے بھی اپنی اپنی تصانیف میں ہندوؤں کے طب، جوتش اور نجوم سے متعلق مفید معلومات فراہم کر دی تھیں، لیکن بیرونی کی علمی پیاس ان کتابوں سے نہ بجھ سکی، اس لیے اس نے خود سنسکرت سیکھ کر ہندوؤں کے علوم و فنون، عقائد و رسوم اور معاشرت و اخلاق کا گہرا مطالعہ شروع کیا۔ اسے سنسکرت سیکھنے میں بڑی دقتیں درپیش آئیں۔ وہ خود لکھتا ہے کہ ہندو اپنے سوا دوسری قوموں کو ملیچھ یعنی نجس سمجھتے ہیں، جس کی وجہ سے ان کے ساتھ اٹھنا بیٹھنا، کھانا پینا بالکل ناممکن ہے، وہ مسلمانوں کی وضع قطع سے اپنے بچوں کو ڈراتے، اور انھیں شیطان سمجھتے ہیں۔ اس کے علاوہ ان کی علمی کتابیں زیادہ تر منظوم ہیں، جن کے تکلفات کے باعث ان کے معانی و مطالب کا معلوم کرنا آسان کام نہیں ہے[2]۔

ان تمام دشواریوں کے باوجود بیرونی نے بڑی محنت و ریاضت سے سنسکرت سیکھی۔ اس کے بعد ان تمام مذہبی اور علمی کتابوں کا مطالعہ شروع کیا، جو سنسکرت میں تھیں، اور حیرت کی بات تو یہ ہے کہ اس نے آدی پران، مچھ (متسیہ) پران، کورم پران، براہ پران، نرسنگھ پران، باج (بایو) پران، بامن پران، نندی پران، اسکندھ پران، ادت (آدتیہ) پران، سوم پران، سانب پران، برہمانڈ پران، مارکندیو (مارکنڈے) پران، تارکش پران، برہم پران اور بشن پران جیسی کتابوں کو زبانی یاد کر لیا تھا[3]۔ وہ لکھتا ہے کہ جب میں نے ہندوؤں کی علمی حیثیت کی کمزوری دکھانی شروع کی، تو وہ مجھے جادوگر اور دریا ساگر سمجھنے لگے۔

۲۔ کتاب الہند (از بیرونی)، ۱۱۔۱۲، نیز دیکھیے حکمائے اسلام، ۱: ۳۶

۳۔ کتاب الہند: ۶۳؛ مقالات شبلی (تاریخی) ۶: ۱۰۲-۱۰۳

بیرونی کی سب سے اہم کتاب الہند ہے، جس میں ہندوؤں کے اعتقاداتِ الٰہی، موجوداتِ عقلی و حسی کے متعلق ان کے عقائد، ارواح، تناسخ، جہانات اور مقاماتِ جزا، نجات، بت پرستی، وید، پُران، علوم، رسم الخط، ان کے مقدس دریاؤں، پرستش گاہوں، تالابوں، زیارت گاہوں، صدقات، حلال و حرام چیزوں، نکاح، مقدماتِ سزا اور کفارہ، برت (روزہ)، مقدس ایام، تہوار، میلے، یوگ اور نجوم وغیرہ پر بڑی عالمانہ بحثیں کی گئی ہیں: یہ کتاب بڑی بے تعصبی اور کشادہ دلی سے قلمبند کی گئی ہے، گویا ہند و تہذیب و عقل کی کہانی خود اہل ہند کی زبانی سنا دی ہے۔ کہیں جانبداری اور ناروا نکتہ چینی سے کام نہیں لیا ہے؛ اگر کہیں اختلاف کیا ہے، تو مناظرانہ رنگ کے بجائے عالمانہ انداز ہے۔ اس نے کہیں علمی مباحث میں مذہبی مناظرے کا دروازہ نہیں کھولا ہے۔ وہ اس کا معترف ہے کہ ہندو اعلیٰ پایے کے فلسفی، نہایت عمدہ ریاضی دان اور ماہر ہیئت ہوتے ہیں۔ وہ ان کی عقل و دانش کا مداح ہے، ان کی صنعت و دستکاری کی بھی تعریف کرتا ہے؛ اور لکھتا ہے کہ تالابوں کے بنانے میں ان کو بڑی چابکدستی حاصل ہے، جسے دیکھ دیکھ کر مسلمان دنگ رہ جاتے ہیں۔ بیرونی کا عقیدہ تھا کہ حکماے ہند، حکماے یونان کی طرح موحد ہیں۔

وہ لکھتا ہے کہ خواص اور عوام کا اعتقاد ہر قوم میں مختلف ہوا کرتا ہے، اسی طرح خدا کی ذات و صفات کے متعلق ہندوؤں کے خواص کا اعتقاد یہ ہے کہ وہ واحد ہے، ازلی ہے، جس کی ابتدا ہے نہ انتہا؛ اپنے فعل میں مختار ہے، قادر ہے، حکیم ہے، زندہ ہے، زندہ کرنے والا ہے، صاحبِ تدبیر ہے، باقی رکھنے والا ہے۔ اپنی بادشاہت میں یگانہ ہے، جس کا کوئی مقابل اور مماثل نہیں، نہ وہ کسی چیز سے مشابہ ہے اور نہ کوئی چیز اس کی مشابہت رکھتی ہے۔ بیرونی کے یہ بیانات سنی سنائی باتوں پر مبنی نہیں ہیں، بلکہ اس نے جو کچھ لکھا ہے، اس کی ہندوؤں کی کتابوں مثلاً پاتنجلی، گیتا، سانکھیہ وغیرہ کے اقتباسات سے تصدیق کی ہے۔ نیز لکھتا ہے کہ ہندو عوام کے عقائد کچھ مختلف اور خلافِ عقل ضرور ہیں، لیکن اس قسم کی باتیں دوسرے مذاہب میں بھی ہیں؛ بلکہ اسلام میں بھی تشبیہ، جبر اور کسی مذہبی مسئلہ میں غور و فکر کی حرمت وغیرہ کے اقوال موجود ہیں۔ اس کے بعد وہ کہتا ہے کہ عوام کی طبیعتیں محسوس کی طرف میلان رکھتی ہیں، اور معقول سے گریز کرتی ہیں؛ اسی لیے وہ بت کی پرستش کرنے لگتے ہیں۔ لیکن بت کی عزت جواہرات کے اعتبار سے نہیں ہوتی، بلکہ بلحاظ اس کے جس کی طرف وہ

منسوب ہے۔ پھر بھی یہ بت عوام کے لیے ہیں، خواص کے لیے نہیں ہیں؟
بیرونی کا ایک بڑا کارنامہ یہ بھی ہے کہ اس نے عربوں اور ایرانیوں کو ہندوؤں کے علم سے آگاہ کیا، تو ہندوؤں کو بھی عربوں اور ایرانیوں کی تحقیقات سے رُوشناس کیا۔ اس لحاظ سے، بقول استاذی المحترم حضرت علامہ سید سلیمان ندوی (ف ۱۹۵۳ء)' اُس نے اپنی تصانیف میں ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان علمی سفارت کا فریضہ انجام دیا۔ اس کوشش میں اس نے ہندستان کے جوتشیوں اور کشمیر کے پنڈتوں کے بعض سوالات کے جوابات دے کر، ان کے شبہوں کو اس طرح دور کیا کہ عربوں کے خیالات ہندوؤں کو معلوم ہوئے۔ اسی طرح اس نے اصطرلاب، بطلیموس کی مجسطی۔ اقلیدس کے مقالے، اور ہیئت پر رسالے لکھ کر عربوں کی تحقیقات سے ہندوؤں کو آگاہ کیا۔ پھر ایک رسالہ لکھ کر یہ بتایا کہ اعداد لکھنے کا طریقہ ہندی کی بہ نسبت عربی میں زیادہ صحیح ہے۔ ایک اور رسالے میں ہندی اصول پر جوتش کے بعض اصولوں کی تصحیح کی۔ عربی دانوں کے لیے برہم گپت کی پانی ساسی اور برہم سدھانت، چندر گرہن اور سورج گرہن پر ہندی تحقیقات، سانکھیہ، پاتنجلی، وراہ میر کی لگھوجاتکم، ہندی اربعۂ متناسبہ کے ترجمے عربی میں کیے اور ہندستان کی رقم (انک) کے حساب و شمار، حساب سکھانے میں ہندستان کے نقوش کی کیفیت اور رسودیوں کے دوبارہ دنیا میں آنے پر رسالے لکھے۔ سدھانت، آریہ بھٹ اور کھنڈ جیسی علم ہیئت پر سنسکرت کی جو کتابیں ہندی میں ترجمہ ہوئیں، ان کی تصحیح کی۔ پھر خاص سدھانت پر پانچ سو صفحوں کی ایک کتاب خود لکھی، جس کا نام جوامع الموجود بخواطر الہنود ہے۔[۵]

بیرونی کے انہی کارناموں سے متاثر ہو کر ہندستانیات علوم کے مشہور ماہر پروفیسر سنیتی کمار چٹرجی نے لکھا ہے کہ بیرونی غیر ہندی لوگوں میں پہلا شخص ہے، جس کا شمار ہندی علوم و فنون کے جاننے والوں کی صف اول میں کیے جانے کے لائق ہے۔ پروفیسر موصوف یہ بھی لکھتے ہیں کہ اس کے علم میں بڑی وسعت اور صداقت تھی؛ پھر رواداری اور حقیقت پسندی تھی؛ اس لحاظ سے وہ

۴۔ کتاب الہند: باب دوم؛ اُردو ترجمہ (انجمن ترقی اُردو): ۲۰۲، ۲۳، ۱۳۲، ۱۵۰

۵۔ عرب و ہند کے تعلقات (مولانا سید سلیمان ندوی): ۱۷۷۔ ۱۷۹

بنی نوع انسان کے ان رہنماؤں میں ہے، جو ذہن و فکر پر اثر انداز ہوتے ہیں.... وہ ہمارے شکریے کا مستحق ہے، اس لیے نہیں کہ وہ بڑا وسیع النظر اور بہت ہی دقیقہ رس اور لائق اہلِ علم تھا، بلکہ اس لیے کہ وہ قابلِ قدر انسان بھی تھا۔ وہ اپنے مذہبی عقیدے کی وجہ سے ان لوگوں کے کارناموں کو نظر انداز کرنا پسند نہیں کرتا، جو کسی دوسرے ماحول اور فضا میں پھلے پھولے۔ اس کی یہ رواداری، بے تعصبی بلکہ بے لاگ پن ایسا وصف ہے جس کے لیے ہندوؤں کو اس کا ممنون ہونا چاہیے۔[۶]

یہ بیرونی ہی کا اثر تھا کہ سلطان محمود غزنوی اپنے سکّوں پر سنسکرت کا کتبہ لکھوانے پر آمادہ ہوا؛ اس کے بعض سکّوں پر ایک طرف کلمۂ لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ عربی حروف میں ہے اور دوسری طرف اس کا سنسکرت ترجمہ اویکتم ایکم محمد اوتار ہے، گو یہ ترجمہ صحیح نہیں ہے، لیکن سلطان کی یہ رواداری یقیناً بیرونی کی وجہ سے ظاہر ہوئی۔[۷]

پشپانجلی کے مصنف کے حوالے سے بیان کیا جاتا ہے کہ جب سلطان محمود غزنوی نے کالنجر کے راجہ پر حملہ کیا، تو کالنجر راج کے سوامی راجا نند نے ایک چھند محمود کی شان میں بنا کر اس کے پاس بھیجا۔ جب سلطان نے اپنے یہاں کے ہندی جاننے والے درباریوں سے چھند کا مطلب سنا، تو وہ اتنا خوش ہوا کہ اس نے نہ صرف کالنجر پر حملہ کرنے کا خیال ترک کر دیا بلکہ راجہ کو چودہ قلعے اپنی طرف سے انعام میں دیے۔[۸]

پروفیسر سنیتی کمار چیٹر جی بھی لکھتے ہیں کہ ایک موقع پر ایک راجپوت راجا نے محمود کو کچھ ہندی یعنی اپ بھرنش کوتائیں یعنی نظمیں پیش کیں، جن میں ترک سپاہیوں کی شجاعت کی تعریف کی گئی تھی کہ انھوں نے ہاتھیوں کا مقابلہ کیا۔ محمود نے جب ہندی اپ بھرنش جاننے والوں سے اس کا ترجمہ سنا تو بہت خوش ہوا۔[۹]

ہندی کے قدیم شعرا کی فہرست میں قطب علی، اکرم، فیض، اور مسعود سعد سلمان لاہوری کے

۶۔ البیرونی تذکاری کتاب (انگریزی): ۲۰۴ (ایران سوسائٹی، کلکتہ) ۷۔ ایضاً: ۹۸

۸۔ نیز دیکھیے پنجاب میں اردو (از محمود شیرانی): ۳۱ ۹۔ البیرونی (تذکاری کتاب۔ انگریزی): ۹۸

بھی نام لیے جاتے ہیں۔ مسعود سعد سلمان لاہوری (ف ۱۱۲۱ء) بہرام شاہ غزنوی کے دربار کا مشہور شاعر تھا۔ اس نے عربی اور فارسی زبانوں کی طرح ہندی میں بھی ایک دیوان چھوڑا تھا، جو زمانہ کی دست بُرد سے محفوظ نہ رہ سکا[۱۰]، بارہ ماسہ سب سے پہلے اسی نے لکھا ہے[۱۱]۔

آگے چل کر مذہبی بے تعصبی اور علمی رواداری میں سب سے زیادہ نمایاں نام امیر خسرو (ولادت ۱۲۵۲ء) کا ہے۔ انھیں ہندستان کے ذرّے ذرّے سے محبت رہی؛ اسی جوشِ محبت میں یہاں کی آب و ہوا، پھولوں، پھلوں، باشندوں، محلوں، کپڑوں، دعوتوں، عورتوں، زبانوں حتیٰ کہ جانوروں کی تعریف کرنے میں بھی ان کا قلم کبھی نہیں تھکتا۔

امیر خسرو وطن کی غایت شیفتگی میں اپنی مثنوی قران السعدین (نوشتہ ۱۲۸۹ء) میں دہلی کو جنتِ عدن اور باغِ ارم کہتے ہیں؛ بلکہ یہاں تک لکھ گئے ہیں کہ تعجب نہیں ہونا چاہیے اگر اس بوستان کا قصہ سُن کر مکہ بھی اس کا طواف کرنے لگے، اور مدینہ اس کی شہرت سُن کر بہرہ ہو جائے[۱۲]! انھیں ہندوؤں کی آتش پرستی، مذہبی روایات اور علوم و فنون سے اتنی دلچسپی محض اس لیے رہی کہ یہ تمام چیزیں ان کے ہموطنوں کا سرمایہ ہیں۔ اپنی مثنوی دولرانی خضر خان (نوشتہ ۱۳۱۵ء) میں ایک آتش پرست ہندو کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ جب اس سے سوال کیا گیا کہ تم آگ کی پرستش کیوں کرتے اور اس کے لیے جان کیوں دیتے ہو، تو اس نے جواب دیا کہ آگ کو دیکھ کر اُمیدِ وصل فروزاں ہوتی ہے، اور آگ میں فنا ہو کر بقا حاصل ہوتی ہے۔ امیر خسرو نے اس جذبے کی قدر کرنے کا مشورہ دیا ہے[۱۳]!

امیر خسرو نے اپنی مثنوی نہ سپہر (نوشتہ ۱۳۱۸ء) میں ہندوؤں کے مذہب کا بھی، اسلام کے علاوہ تمام اور مذہبوں سے مقابلہ کیا ہے، اور اسے ان سے بہتر بتایا ہے۔ انھوں نے اس کے وجوہ یہ بیان کیے ہیں کہ ثنوی فرقہ خدا کو دو مانتا ہے، لیکن ہندو ایک مانتے ہیں۔ عیسائی حضرت عیسیٰ کو خدا کا بیٹا مانتے ہیں، لیکن ہندو اس قسم کے عقائد کے قائل نہیں ہیں۔ فرقۂ مجسمہ خدا کو

۱۰۔ تذکرۂ مجمع الفصحاء (بحوالۂ مقالاتِ شبلی ج ۲): ۸۰
۱۱۔ پنجاب میں اردو: ۱۱۴
۱۲۔ قران السعدین (علی گڑھ اڈیشن): ۲۸۔۲۹
۱۳۔ دولرانی خضر خان (علی گڑھ اڈیشن): ۹۵۔۹۶

صاحبِ جسم مانتا ہے، لیکن ہندو ایسا اعتقاد نہیں رکھتے۔ ستارہ پرست سات خدا مانتے ہیں لیکن ہندو اس قسم کے عقائد کے قائل نہیں۔ فرقۂ مشبہہ خدا کو ممکنات سے تشبیہ دیتا ہے، ہندو اس کے خلاف ہیں۔ پارسی نور و ظلمت کے دو خدا مانتے ہیں، لیکن ہندو اس خیال سے بری ہیں۔ وہ پتھر، جانور، آفتاب اور درخت کو ضرور پوجتے ہیں لیکن ان کی پرستش میں اخلاص ہے، اور وہ یہ سمجھتے ہیں کہ یہ سب ایک ہی خالق کی مخلوق ہیں اور اس کی اطاعت کے منکر نہیں[14]۔

امیر خسرو ہندوؤں کے تصورِ وحدانیت کے معترف تھے۔ وہ کہتے ہیں کہ ہندو ہمارے مذہب کے قائل نہیں، لیکن ان کے بہت سے عقائد ہم سے مشابہ ہیں؛ وہ خداوند تعالےٰ کی وحدت، اس کی ہستی اور قِدم کے معترف ہیں؛ اس کی قدرتِ ایجاد، اس کے رازق، خالقِ افعال، فاعلِ مختار اور عالمِ جزو کل ہونے کے قائل ہیں[15]۔

ہندو مرد اور عورت میں وفا شعاری کا جو جذبہ ہوتا ہے، اس سے بھی امیر خسرو متاثر ہوئے۔ کہتے ہیں کہ ہندو اپنی وفاداری میں تلوار اور آگ سے اپنی جان دے سکتا ہے، اور ہندو عورت اپنے شوہر کی خاطر جل کر راکھ ہو جاتی ہے، ہندو مرد اپنے بُت اور مالک کے لیے اپنی جان بھینٹ چڑھا دیتا ہے۔ اسلام نے ان چیزوں کو روا نہیں رکھا ہے، لیکن یہ بڑی کارگذاری ہے۔ اگر ہماری شریعت اس کی اجازت دے، تو بہت سے لوگ اس سعادت کو حاصل کرنے میں جانیں قربان کر دیں[16]۔

ہندوؤں کے علوم و فنون کی مدح سرائی کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ دانش و معانی ہندستان میں اندازہ سے باہر ہے۔ یونان حکمت میں مشہور ہے، لیکن ہندستان اس میں بھی تہی مایہ نہیں؛ یہاں منطق بھی ہے، نجوم بھی ہے اور علمِ کلام بھی؛ البتہ ہندو فقہ سے واقف نہیں، لیکن وہ طبعیات، ریاضیات اور ہیئت کے ماہر ہیں۔ وہ مابعد الطبیعاتی علوم نہیں جانتے، لیکن اس کی تاویل وہ یہ کرتے ہیں کہ مسلمانوں کے علاوہ اور بھی قومیں ان سے واقف نہیں[17]۔

ہندستان میں جو مختلف زبانیں بولی جاتی ہیں، ان میں سے عربی، فارسی اور ترکی کے ساتھ ہندوی،

۱۴۔ مثنوی نہ سپہر (کلکتہ ایڈیشن): ۱۶۳-۱۶۴ ۱۵۔ ایضاً: ۱۰۳ ۱۶۔ ایضاً: ۱۶۴ ۱۷۔ ایضاً: ۱۶۱-۱۶۲

سندھی، لاہوری، کشمیری، دوار سمندری، تلنگی، گجری، معبری، گوڑی، بنگالی، اودھی اور سنسکرت کا ذکر کرتے ہیں۔ وہ سنسکرت کو عربی سے تو کمتر لیکن فارسی سے برتر زبان بتاتے ہیں؛ اور لکھتے ہیں کہ اس میں فارسی سے کم شیرینی اور مٹھاس نہیں ہے[۱۸]۔

خسرو کا یہ بھی دعویٰ ہے کہ ہندستان میں دنیا کی بہ نسبت علم نے زیادہ وسعت حاصل کی؛ ہندسہ، ریاضی، اور ایجادِ صفر یہاں کی خاص چیز ہے۔ کلیلہ دمنہ جیسی کتاب یہاں لکھی گئی۔ یہاں موسیقی کو جو ترقی ہوئی، کہیں اور نہیں ہوئی؛ یہاں کی موسیقی سے آہوے صحرا بیجان ہوئے جاتے ہیں[۱۹]۔

خسرو کی رواداری اور بے تعصبی نے انھیں ہندی زبان سیکھنے کی طرف مائل کیا؛ اور وہ ہندی کے بھی قابلِ قدر شاعر تسلیم کیے جاتے ہیں۔ وہ خود کہتے ہیں کہ میں عربی سے زیادہ ہندی سے واقف ہوں؛ اور اس پر انھیں فخر تھا۔ کہتے ہیں کہ میں ہندستانی ترک ہوں، اور ہندی میں جواب دے سکتا ہوں، میں مصری شکر سے ناواقف ہوں، اسی لیے عرب اور عربی زبان کے متعلق زیادہ گفتگو نہیں کر سکتا :

ترکِ ہندوستانیم من ہندوی گویم جواب   شکرِ مصری ندارم، کز عرب گویم سخن

پھر کہتے ہیں کہ طوطیِ ہند ہوں؛ مجھ سے ہندی میں سوال کرو، تو پھر میں بڑی میٹھی گفتگو کروں گا :

چو من طوطیِ ہندم راست پُرسی   ز من ہندوی پُرس تا نغز گویم

انھوں نے کچھ نظمیں ایسی بھی کہی ہیں کہ ان میں بقول محمد حسین آزاد فارسی اور بھاشا کو نون مرچ کی طرح اس انداز سے ملایا ہے کہ زبان چٹخارا لیتی ہے[۲۰]۔

ہندوؤں کے علوم سے دلچسپی کا فیروز شاہ تغلق (۱۳۵۱ - ۱۳۸۸ء) نے بھی اظہار کیا۔ جب وہ ۱۳۶۱ء میں نگرکوٹ پہنچا، تو وہاں ایک مندر میں ہندوؤں کے علوم سے متعلق تیرہ سو کتابیں دیکھیں۔ وہ انھیں دیکھ کر خوش ہوا؛ ہندو پنڈتوں کو بلا کر، ان کا ترجمہ کرنے کی فرمایش کی۔ ان میں ایک کتاب میں فلسفہ، نجوم اور الٰہیات سے متعلق مفید معلومات تھیں؛ فیروز شاہ نے اس کا

---

۱۸ - ایضاً : ۱۸۰ - ۱۸۱   ۱۹ - پوری تفصیل کے لیے دیکھیے مقالہ نگار کا رسالہ "ہندستان خسرو کی نظر میں"۔

۲۰ - آبِ حیات : ۷۰

فارسی میں ترجمہ کرنے کا حکم دیا۔ اس زمانے کے مشہور شاعر اعزالدین خالدخانی نے اس کا ترجمہ کیا، اور نام دلائلِ فیروزشاہی رکھا۔[۲۱] ان ہی کتابوں میں علم ہیئت پر سارادلی اور علم نجوم پر آدیش تنتر کے بھی ترجمے فارسی میں کیے گئے۔ فیروزشاہ ہی کی فرمایش پر علمِ نجوم پر سنسکرت کی ایک اہم کتاب براہم سمھتا مولفہ وراہ مہر کا فارسی ترجمہ تاریخ فیروزشاہی کے مصنف شمس سراج عفیف نے کیا۔[۲۲] ہندو شاعروں میں فیروزشاہ رتن شیکھر کا بڑا احترام کرتا تھا۔[۲۳] ہندستان کے فنِ موسیقی میں رسالہ غنیۃ المنیۃ اسی کے عہد میں لکھا گیا۔[۲۴]

پھر اسی دور میں ملّا داؤد نے ۱۳۷۷ء میں پریم کتھا چنداین لکھی؛ یہ ہندی میں ایک منظوم عشقیہ کہانی ہے، جو شاہ تغلق سلطان کے وزیر خانجہان جوناشاہ کے لیے لکھی گئی، لیکن اس کی مقبولیت کا یہ حال تھا، کہ ملّا عبدالقادر بدایونی اکبری دور میں لکھتے ہیں کہ مخدوم شیخ تقی الدین واعظ ربانی دہلی میں اس کے بعض اشعار منبر پر پڑھا کرتے، تو سامعین پر عجیب و غریب کیفیت طاری ہو جاتی۔ جب اس دور کے فاضلوں نے پوچھا کہ اس مثنوی کے پسند آنے کی کیا وجہ ہے، تو انھوں نے فرمایا کہ وہ پورے کا پورا حقائق و معانی کا مجموعہ ہے اور اہلِ شوق و عشق کے وجدان کے موافق؛ اور قرآن کی بعض آیتوں کے مطابق ہے، ہندستان کے ماہرینِ موسیقی اسے خوش الحانی سے گاتے اور دلوں کو شکار کرتے۔[۲۵] ملّا داؤد کی دوسری منظوم تصنیف لورک چندا ہے۔

۱۵۰۳ء میں قطبن مرید شیخ برہان چشتی نے مرگاوتی لکھی[۲۶] جس سے متاثر ہو کر ہندی میں کچھ اور صوفیانہ نظمیں بھی لکھی گئیں۔ قطبن کی مرگاوتی کے ساتھ ملک منجھن کی مدھومالتی کا نام لیا جاتا ہے[۲۷] جس کا سالِ تصنیف ۱۵۴۵ء بتایا جاتا ہے۔

۲۱۔ تاریخ فرشتہ ۱: ۱۴۰ (نولکشور پریس، دہلی) ۲۲۔ فہرستِ مخطوطات فارسی انڈیا آفس لائبریری ج اول، کالم ۱۱۱۱ و ۱۱۱۲

۲۳۔ سروے آف انڈیا (از پروفیسر کے۔ ایم پنیکار): ۱۳۱

۲۴۔ فہرستِ مخطوطات انڈیا آفس لائبریری ج اول، کالم ۱۱۱۲

۲۵۔ منتخب التواریخ ۱: ۲۵۰

۲۶، ۲۷۔ ہسٹری آف ہندی لٹریچر (از رام اودھ ترویدی): ۳۱

سکندر لودھی (۱۴۸۹-۱۵۱۷ء) کے زمانے میں فنِ طب پر سنسکرت کی مشہور کتاب گرنتھ بیدک کا فارسی ترجمہ ۱۵۱۲-۱۵۱۳ء میں بھوہ بن خواص نے کیا، اور اس کا نام طبِ سکندری یا معدن الشفائے سکندر شاہی رکھا گیا۔ واقعاتِ مشتاقی کے مصنّف کا بیان ہے، کہ ہندستان میں فنِ طب پر یہ سب سے زیادہ مستند کتاب ہے؛ تاریخِ داؤدی کے مصنّف عبداللہ کا بیان ہے کہ اسی کتاب کے سہارے ہندستان کے طبیب علاج کرتے ہیں[۲۸]۔

مختلف صوبوں میں بھی یہ علمی رواداری جاری رہی، مثلاً بنگال میں بنگالی زبان ضرور بولی جاتی تھی، لیکن رامائن اور مہابھارت جیسے کلاسیکل لٹریچر سے ان کی زبان بیگانہ تھی۔ مسلمانوں کی حکومت وہاں قائم ہوئی، تو انھوں نے نہ صرف بنگالی زبان سیکھی، بلکہ اس کو باوزن بنانے میں پوری کوشش کی۔ سلطان ناصر شاہ (۱۲۸۲-۱۳۲۵ء) بنگالی زبان کا بڑا مربی تھا۔ شاعرِ اعظم ودیاپتی نے اپنی ایک نظم اس کے نام معنون کرکے اس کو زندۂ جاوید کردیا ہے: اسی کے حکم سے مہابھارت کا بنگالی ترجمہ ہوا۔ سلطان حسین شاہ نے مالادھر باسو کو بھاگوت پران کے بنگالی ترجمہ کے لیے مقرر کیا۔ حسین شاہ کے سپہ سالار پرگل کے حکم سے گوندرائے پرمیشور نے مہابھارت کا دوسرا ترجمہ شروع کردیا، جسے سری کرن نندی نے آگے بڑھایا[۲۹]۔ آگے چل کر تو بنگالی مسلمانوں کی مادری زبان ہوگئی، اور انھوں نے اس میں بے شمار کتابیں لکھیں۔

گجرات میں محمود شاہ (۱۴۵۸-۱۵۱۱ء) نے عربی اور سنسکرت کی اہم کتابوں کے فارسی ترجمے کے لیے ایک خاص محکمہ قائم کیا، اسی کی فرمایش پر واگھ بھٹ کی مشہور آیورویدک کتاب اشٹانگ وی کا فارسی ترجمہ علی محمد بن اسماعیل اساولی نے کیا، اور اس کا نام شفائے محمودی رکھا۔ اس پر ایک مفصل مضمون فروری ۱۹۲۵ء کے معارف میں بھی چھپا ہے۔

کشمیر میں سلطان زین العابدین (۱۴۲۰-۱۴۷۰ء) کو فارسی کے علاوہ ہندی اور تبتی زبان پر بڑا عبور حاصل تھا۔ اس نے اپنی سیاسی رواداری کے ساتھ علمی بے تعصبی کی سرگرمیاں بھی جاری رکھیں۔

۲۸۔ تاریخ داؤدی (علی گڑھ ایڈیشن): ۴۰

۲۹۔ پروموشن آف لرننگ ان انڈیا ڈیورنگ دی محمڈن پیریڈ (انگریزی): ۱۰۷-۱۱۸

اسے سنسکرت کے فضلا میں جون راج اور سری ور پر بڑا اعتماد تھا؛ ان دونوں نے سنسکرت میں کشمیر کی تاریخیں لکھی تھیں۔ سلطان کا ایک اور درباری بودھ بھٹ ویدوں کا عالم تھا، اس نے کشمیری نظم میں ایک ڈراما جین پرکاش نے لکھا، جس میں اپنے آقا کے دورِ حکومت کی تفصیل لکھی ہے۔ ایک اور کشمیری شاعر نے اپنی کشمیری نظم جین چرت میں سلطان کے کارناموں کا ذکر کیا ہے۔ ایک اور مصنف بھٹ اوتار نے جین ولاس لکھی، جس میں سلطان کے مقولے ہیں۔ سلطان نے ایک دارالترجمہ بھی قائم کر رکھا تھا، جس میں فارسی کی کتابیں سنسکرت میں اور سنسکرت کی فارسی میں ترجمہ ہوتی تھیں؛ چنانچہ سری ور نے جامی کی تصنیف یوسف زلیخا کا سنسکرت میں ترجمہ کیا، اور اس کا نام کتھا کوتک رکھا۔ ملّا احمد سنسکرت اور فارسی کے عالم تھے۔ سلطان کے حکم سے انھوں نے مہابھارت اور کلہن کی تصنیف راج ترنگنی کا فارسی میں ترجمہ کیا۔ جون راج نے کلہن کی راج ترنگنی میں سلطان زین العابدین کے عہد تک کے حالات کا اضافہ کیا، اس کے بعد اس کے شاگرد سری ور نے اس میں مزید اضافہ کیا تھا؛ اور اس کا نام جین راج ترنگنی رکھا۔ جون راج اور سری ور دونوں سلطان زین العابدین کے دربار سے وابستہ تھے۔ سری ور سلطان کو والمیکی کی وششٹ، برہم درشن اور اس کے ساتھ سمھتا پڑھ کر سناتا اور ان کی شرحیں بھی کرتا جاتا۔ اسی طرح پنڈت آ کر سلطان کو شاستر بھی سنایا کرتے تھے۔[۳۰]

دکن میں خواجہ گیسو دراز (ف ۱۴۲۲ء) نے معراج العاشقین اور شاہ میراں جی شمس العشاق (ف ۱۴۹۶ء) نے خوش نامہ، خوش نغز، اور شہادت الحقیقت وغیرہ دکنی زبان میں لکھ کر یہ صور پھونکا کہ مسلمان فارسی زبان چھوڑ کر یہاں کی ملکی زبان کو اپنائیں۔

یہاں پر یہ بات بھی قابلِ ذکر ہے کہ اگرچہ فارسی ہندستان کے لیے غیر ملکی زبان تھی، لیکن جب یہاں کے باشندوں سے میل جول بڑھا، تو فارسی میں ہندی الفاظ بھی استعمال ہونے لگے۔ ضیاء الدین برنی (حیات در ۱۳۵۷ء) کی تاریخ فیروز شاہی میں منڈل، لونڈی، تھک، ڈھولک، ماش، مٹھ، چودھری، ریوڑی جیسے الفاظ بہت ملینگے۔ پھر ہندی محاورے، اصطلاحات، تشبیہات اور

۳۰۔ تاریخ فرشتہ: ۲: ۳۴۴؛ کشمیر سلاطین کے عہد میں (از ڈاکٹر محب الحسن) باب پنجم

استعارات بھی استعمال ہونے لگے، جس کی بنا پر ہندستان کی فارسی کا ایک خاص طرز ہو گیا جو سبک ہندی کہلانے لگا۔ ایرانی سبکِ ہندی کو پسند نہیں کرتے، لیکن ہندستان کے فارسی نثر نگاروں اور شاعروں نے اسی کو اپنایا، اور ایرانی معترضین پر بعض اوقات تیز اور تند اعتراضات کر کے اُن کا تمسخر اڑاتے رہے۔[31]

صوفیاے کرام نے ہندستان کے باشندوں کی تسخیرِ قلوب کے لیے ہندی میں دوہے کہے۔ حضرت فریدالدین گنج شکر (ف ۱۲۶۵ء) کے پنجابی اشعار، بوعلی قلندر پانی پتی (ف ۱۳۲۴ء)، حضرت شرف الدین یحییٰ منیری (ف ۱۳۸۰ء)، حضرت عبدالحق رودولوی (ف ۱۴۳۳ء) اور حضرت عبدالقدوس گنگوہی (ف ۱۵۳۷ء) کے ہندی دوہے مشہور ہیں۔ موخرالذکر اپنی ہندی شاعری میں الکھ داس تخلص کرتے تھے۔ شیخ بہاء الدین برناوی نے بھی ہندی میں شعر کہے،[32] اور اخبارالاخیار میں رزق اللہ مشتاق راجن (ف ۱۵۰۳ء) کی دو ہندی تصانیف کا ذکر ہے۔[33] غیر مسلموں کے ساتھ چشتیہ سلسلے کے بزرگوں نے جو رواداری کا اظہار کیا، اس کی ترجمانی شاہ سلیمان تونسوی (ف ۱۸۴۹ء) کے ان ملفوظات سے ظاہر ہے، جو نافع السالکین میں درج ہیں۔ انھوں نے فرمایا کہ ہمارے سلسلے کے طریقے میں ہے کہ ہندو اور مسلمان سے صلح رکھی جائے اور اس بیت کو شہادت کے طور پر پیش کرتے :

حافظا! گر وصل خواہی صلح کن با خاص و عام
با مسلماں اللہ اللہ، با برہمن رام رام

با مسلماں اللہ اللہ اور با برہمن رام رام سے مراد یہ ہے کہ ایک ہاتھ میں جامِ شریعت ہو، تو دوسرے میں سندانِ عشق۔ تمام اکابر صوفیہ کا عمل اسی پر رہا۔ ہاں، جس نے جامِ شریعت چھوڑ کر صرف سندانِ عشق کو ہاتھ میں لیا، اس کی داستان تاریخ میں خوشگوار ہونے کے بجاے المناک ہی رہی۔

صوفیاے کرام نے یہاں کے باشندوں سے قریب تر ہونے کے لیے فارسی اور عربی زبانوں کو چھوڑ کر

۳۱۔ مرآۃ الخیال، ۴۹؛ بزم تیموریہ، ۱۹۰ ۳۲۔ پنجاب میں اردو، ۳۴ ۳۳۔ اخبار الاخیار، ۱۲۷

جس طرح ان کی زبان اختیار کی اور اس سے اُردو کی جو نشوونما ہوئی، وہ بجائے خود ہندستان کی تہذیبی اور لسانی تاریخ کا مستقل باب بن گئی ہے۔

مسلمانوں کی مذہبی اور دفتری زبان عربی اور فارسی رہی لیکن انھوں نے یہاں کی ملکی زبانوں کی ترقی اور فروغ میں بالواسطہ یا بلاواسطہ کوئی مزاحمت نہیں کی، اور نہ اس کی کوئی مثال ملیگی کہ انھوں نے ہندوؤں کو عربی یا فارسی سیکھنے پر مجبور کیا۔ اسی لیے خود ہندو مؤرخین کو بھی اعتراف ہے کہ سلاطینِ دہلی کا زمانہ فتح و تسخیر کا ضرور رہا، لیکن اس پورے دور میں ہندوؤں کی علمی سرگرمیاں برابر جاری رہیں۔ مثلاً رامانج نے برہم سوتر کی تفسیر لکھی؛ پارتھ سارتھی نے کرم میمانسا پر کئی کتابیں لکھیں، جے دیو نے اپنی مشہور کتاب گیت گووند قلم بند کی۔ اسی دور میں ہندوؤں کے قانون کی مشہور کتاب متاکشری لکھی گئی؛ قانون کی ایک اور کتاب جاموت واہن بھی اسی زمانے میں تالیف ہوئی۔ فلسفہ میں یوگ وششٹ اور نیایے کی بہت سی تفسیریں لکھی گئیں۔ پرتھوی راج کے درباری شاعر چاند بردے نے اپنی مشہور نظم پرتھوی راج راسا لکھی؛ ایک دوسرے شاعر سارنگ دھر نے دو بڑی نظمیں رنتنبھور کے راجہ ہمیر کے بارے میں ہمیر کاویہ کے نام سے قلمبند کیں، جگ نگ نے ایک طویل نظم آلھا کھنڈ لکھ کر آلھا اور اودل کے واقعات پیش کیے۔ ودیاپتی ٹھاکر نے سنسکرت، ہندی اور میتھلی زبانوں میں کتابیں لکھیں۔ سمرتی پر رگھونندن مصر کی تصنیف اسی زمانے کی ہے۔ پنجاب میں گورو نانک نے ہندی اور پنجابی میں بہت سے بھجن لکھے۔ بنگال میں چے تنیہ نے بنگالی زبان میں بہت سی کتابیں لکھیں اور بنگالی ادب پر بڑا اثر ڈالا۔ راجستھان میں میرابائی نے بیسیوں روحانی نظمیں قلبند کیں۔ بہت سے مرہٹی شعرا بھی اسی دور میں پیدا ہوئے، جن میں نام دیو نے زیادہ شہرت پائی۔[۴۴] اسی زمانے میں بھگتی تحریک کی وجہ سے بہت سے ایسے ہندی شعرا منظرِ عام پر آئے، جنھوں نے مذہب کے اختلافات کو مٹا کر سب انسانوں کی ایک برادری قائم کرنے کی کوشش کی؛ اور رام و رحیم، دیر و حرم، کفر و اسلام، نماز اور پوجا کی تفریق مٹا کر سب کو ایک کرنا چاہا۔ ان میں کبیر داس کی بہت شہرت ہوئی، جن کی شاعری کی سادگی، تاثیر

۴۴۔ دلی کا سلطانی عہد (انگریزی) از اے۔ ال سریواستوا)، ۲۷۸۔۲۸۰؛ ہسٹری آف انڈیا (انگریزی از مور لینڈ و چیٹرجی) باب ۲۵

صفائی، جدت، معنی آفرینی اور شیرینی کی وجہ سے ہندی شاعری میں کئی نئی شاہراہیں کھلیں۔
بابر (ف ۱۵۳۰ء) ہندستان آیا۔ اس نے اپنی تزک میں ہندستانی پھولوں، پھلوں، میووں اور جانوروں کے متعلق ایسی مفید اور پُر مغز معلومات فراہم کی ہیں[۳۵] کہ آج بھی علم نباتات اور علم حیوانات کے ماہرین انھیں دلچسپی سے پڑھتے ہیں۔
ہمایوں (ف ۱۵۵۶ء) کے عہد میں تاج الدین مفتی الممالک نے سنسکرت کی کتاب ہتوپدیش کا فارسی میں مفرح القلوب کے نام سے ترجمہ کیا، اور اس کو شہنشاہ ہمایوں کے نام سے معنون کیا۔[۳۶]
محمد گوالیاری نے سنسکرت کی مشہور کتاب امرت کنڈ کا ترجمہ فارسی میں بحر الحیات کے نام سے کیا؛ اس میں برہمنوں کے مذہبی عقائد اور فلسفیانہ خیالات پر مباحث ہیں۔[۳۷] ملک محمد جائسی (ولادت: ۱۴۹۰ء) نے جو سُور خاندان کے دور میں تھے، ۱۵۴۲ء میں پدماوت لکھی، جس کے متعلق بعض اہلِ نظر کا خیال ہے کہ قدرتِ زبان اور سادگیِ بیان کے لحاظ سے یہ کسی طرح رامائن سے کم نہیں۔ پدماوت کے علاوہ جائسی نے اکھراوٹ اور چترریکھا بھی لکھیں۔
عہدِ اکبری (۱۵۵۶۔ ۱۶۰۵ء) کی سیاسی اور مذہبی رواداری تو عام مسلمانوں کی دلآزاری کی حد تک پہنچ گئی تھی، لیکن علمی رواداری سے علم و فن کو بڑا فائدہ پہنچا۔ ابوالفضل (ف ۱۶۰۱ء) نے اس رواداری کی اہمیت کے سلسلے میں لکھا ہے کہ بنی نوعِ انسان کے مختلف طبقات میں بیگانگی اور مخالفت اس باعث پائی جاتی ہے کہ وہ ایک دوسرے کی زبان سے ناواقف ہونے کی وجہ سے ایک دوسرے کے خیالات سے بیگانہ رہتے ہیں اور اس بیگانگی سے نفس پرست بندے، آنکھوں سے اندھے اور کانوں سے بہرے ہو جاتے ہیں، وہ اپنی تن آسانی کی وجہ سے تحقیق و تفتیش کی تکلیف گوارا نہیں کرتے؛ اسی لیے تقلید کی تیز و تند ہوا میں عقل و دانش کی شمع گل ہو گئی ہے اور دو تین افراد بھی ایسے نہیں ملتے، جو ایک جگہ بیٹھ کر تبادلۂ خیالات کر لیں، اور مہر و محبت سے ایک دوسرے کو سمجھیں، بلکہ ہر فرد اپنی خود بینی سے صرف اپنی جماعت ہی کو مخلوقِ خدا

۳۵۔ تزک بابری (اردو ترجمہ): ۲۷۰۔ ۲۷۸
۳۶۔ فہرستِ مخطوطاتِ فارسی انڈیا آفس لائبریری، کالم ۱۱۰۳
۳۷۔ فہرستِ مخطوطاتِ فارسی، برٹش میوزیم، ۱: ۵۹

خیال کرتا ہے، اور دوسروں کو بندگی کے دائرے سے خارج کر کے ان کی خونریزی اور آبروریزی پر اتر آتا ہے، اور ان تباہ کن افعال کو سرخروئی دارین کا وسیلہ سمجھتا ہے۔ محض ریاکاری اور خودسرائی کی بنیاد پر صرف اپنے آپ کو حق پر سمجھنا بدطینت ہونے کی دلیل ہے، اور مخلوقِ خدا کو دھوکا دینا ہے۔ اگر دشمن کا مسلک باطل ہے، تو وہ روحانی مریض ہے؛ مریض معالجے اور تیمارداری کا مستحق ہے، نہ دلآزاری اور خونریزی کا۔[38]

انہی خیالات کے ساتھ ابوالفضل نے ہندوؤں کے علوم و فنون اور ان کے محاسنِ عادات و اطوار کو دلکش پیرایے میں بیان کرنے کی کوشش کی، تاکہ اس خدمت سے ظاہری اور باطنی ہر قسم کی دشمنی، مہر و محبت میں بدل جائے، اور عداوت و مخاصمت کا خارستان، دوستی و الفت کا سرسبز و شاداب چمن بن جائے، اور تعصب کے اظہار کے بجائے معقول دلائل سے صحیح نتائج اخذ کیے جائیں، اور تحصیلِ علم کی گرم بازاری ہو۔[39]

ابوالفضل نے آئینِ اکبری میں ہندوؤں کے مذہبی فلسفے ویشیشک، میمانسا، ویدانت، سانکھیہ، پاتنجلی، رگ وید، یجروید، سام وید، اتھرون وید، نیایے، پران، دھرم شاستر وغیرہ کے ساتھ ساتھ پرستشِ الٰہی، اوتاروں کے تذکرے، ناپاکی، پاکی، ناجائز لباس، ناپسندیدہ خوراک، کھانے پکانے کے دستور، روزے کے طریقے، پرستش گاہوں، شادی کے طریقے، سنگار، زیورات، ولادت و موت کے مراسم وغیرہ کا تجزیہ بڑی دیدہ وری سے کیا ہے۔[40] اگر ان ابواب کو علٰحدہ سے شائع کیا جائے اور ان کے ترجمے ہندستان کی مختلف زبانوں میں کیے جائیں، تو خود ہندوؤں کو بہت سی نئی باتیں معلوم ہونگی۔ ابوالفضل نے انجیل اور کلیلہ دمنہ کے ترجمے بھی فارسی زبان میں کیے، پھر پنچ تنتر کو عیار دانش کے نام سے فارسی میں منتقل کیا۔[41]

ابوالفضل کے بڑے بھائی فیضی (ف ۱۵۹۵ء) کو بھی ہندستان کی ہر چیز سے عشق تھا۔ اس نے ریاضی میں لیلاوتی جیسی خشک کتاب کا فارسی میں ترجمہ کیا۔[42] پھر یوگ وشسٹ، بھگوت گیتا اور

۳۸۔ آئینِ اکبری، ۱: ۴ (نولکشور پریس) ۳۹۔ ایضاً ۴۰۔ آئینِ اکبری، ۳: ۴، ۱۰۵۔

۴۱۔ آئینِ اکبری، ۱: ۷۷؛ فہرستِ مخطوطاتِ فارسی بوڈلین لائبریری، ۱: کالم ۴۲۰

۴۲۔ آئینِ اکبری، ۱: ۱۰۶؛ فہرستِ مخطوطاتِ اورنٹیل لائبریری، ۱۱: ۵۲

پران میں ہندوؤں کے جو فلسفیانہ خیالات ہیں، انھیں ایک رسالہ شارق المعرفت میں قلمبند کیا[۴۳]؛ اسی طرح سومدیو کی کہانیوں کے مجموعہ کتھا سرت ساگر کو فارسی زبان کے ذریعہ سے فارسی دانوں میں روشناس کیا[۴۴]؛ اور آخر میں اپنی معرکۃ الآرا مثنوی نل دمن لکھی، جس کے متعلق فیضی کے سب سے بڑے نکتہ چین ملا عبدالقادر بدایونی کو بھی اعتراف کرنا پڑا کہ تین سو سال کے اندر ایسی کتاب نہیں لکھی گئی ہے[۴۵]۔ خود فیضی کو بھی یہ مثنوی لکھنے میں خاص لذت محسوس ہوئی تھی۔ اسی لیے کہتا ہے کہ اس پرانے قصے کو لکھ کر میں بزم عشاق میں ناز و نیاز کے سیکڑوں تحفے پیش کر رہا ہوں جنھیں پڑھ کر لوگ محسوس کرینگے کہ سرزمین ہندستان کے سرمستان عشق کیونکر اس راہ میں دل و جگر برباد کرکے آتش عشق کی خاکستر بن کر رہ گئے۔ پھر کہتا ہے کہ وہ بت و برہمن کی شرح بیان کرکے ایک نیا آتشکدہ تیار کر رہا ہے، ایک نیا دیر بنا رہا ہے، زمانے کی گردن میں زنار ڈال رہا ہے، ایک ساز سے فلک کے ناقوس کو پُر آواز کر رہا ہے۔ آگے چل کر کہتا ہے کہ ہندستان میں جیسا جذبۂ عشق ہے، کہیں اور نہیں ہے؛ اس کی خاک کا ذرہ ذرہ آفتاب ہے، اور ہر ذرہ نہ سپہر کا چراغ ہے، یہاں کے عشق کی گرمی کی وجہ ہی سے یہاں کے آفتاب میں بھی گرمی زیادہ ہوتی ہے۔

اس دور کا مشہور شاعر عرفی (ف ۱۵۹۰ء) اپنی رواداری میں یہ کہ گیا ہے:

چناں بانیک و بد عرفی! بسر کن کز پس مردن   مسلمانت بزمزم شویند و ہندو بسوزانند

عہد اکبری میں نقیب خاں، ملا عبدالقادر بدایونی، ملا شیری، سلطان حاجی تھانیسری نے مل کر مہابھارت کا رزمنامہ کے نام سے ۱۵۸۷ء میں فارسی میں ترجمہ کیا[۴۶] اور اسے اکبر کے حکم سے مصور بھی کیا گیا۔ ملا عبدالقادر بدایونی نے مسلسل چار سال کی محنت کے بعد رامایَن کا بھی فارسی میں ترجمہ ۱۵۸۹ء میں کیا[۴۷]۔ ملا عبدالقادر بدایونی ہی نے اس کے بعد سنسکرت کی مشہور کتاب سنگھاسن بتیسی کے قصوں کو فارسی جامہ پہنایا، اور اس کا تاریخی نام خرد افزا رکھا۔ انھیں نے ہندی افسانہ کی

۴۳۔ فہرست مخطوطات انڈیا آفس لائبریری، ۱: کالم ۱۱۰۱

۴۴۔ ایضاً کالم ۱۱۰۵

۴۵۔ منتخب التواریخ، ۲: ۳۹۶

۴۶۔ منتخب التواریخ (از ملا عبدالقادر بدایونی)، ۲: ۳۱۹-۳۲۰

۴۷۔ ایضاً ۲: ۳۶۶

ایک دوسری کتاب کا ترجمہ بحر الاسمار کے نام سے کیا۔[۴۸] اتھروید کا فارسی ترجمہ حاجی ابراہیم سرہندی نے کیا۔[۴۹] تاجک علم نجوم میں ایک معتبر تصنیف ہے، اسے فارسی کا قالب مکمل خان گجراتی نے پہنایا۔[۵۰] ہربنس میں کرشن جی کی زندگی کے حالات ہیں ملا شیری نے اس کا بھی فارسی میں ترجمہ کیا۔[۵۱]
اکبر کے حکم سے نہ صرف سنسکرت کی کتابیں فارسی میں منتقل ہوئیں، بلکہ بعض عربی اور فارسی کی کتابوں کو بھی سنسکرت کا قالب پہنایا گیا، مثلاً زیج مرزائی کا ترجمہ سنسکرت میں ہوا؛ اس کے ترجمے میں میر فتح اللہ شیرازی، ابوالفضل، کشن جوتشی، گنگا دھر، مہیش مہانند وغیرہ شریک تھے۔[۵۲]
اسی دور میں خانخاناں عبدالرحیم خان کی ذات بھی علمی و ادبی رواداری کی بڑی روشن مثال ہے۔ اس کے دربار میں جس طرح فارسی شعراء میں عرفی، شکیبی، رسمی، نوعی شیرازی، ثنائی خراسانی، کفوی، معزی جیسے بلند پایہ شعراء اس کی زرپاشیوں سے سیراب ہوتے رہے، اسی طرح ہندی شعراء کیشو داس، گنگ، ہری ناتھ، منڈن، پرسدھ، ہول رائے، مکند وغیرہ بھی اس کے یہاں سے بڑے بڑے صلے پاتے رہے۔ جس طرح اس نے خوش ہو کر نوعی شیرازی کو سونے میں تلوا دیا، اور نظیری نیشاپوری کو اس کی درخواست پر ایک لاکھ روپیہ کا ڈھیر دکھا کر پوری رقم اس کے گھر بھجوا دی، اسی طرح اس نے گنگ کوی کو ایک بار چھتیس لاکھ روپیے انعام میں دیئے۔[۵۳] ماثر رحیمی میں ہے کہ اس نے جتنے انعامات فارسی کے شعراء کو دیے، اتنے ہی ہندی شاعروں کو عطا کیے۔[۵۴] جس طرح وہ فارسی کے اساتذہ کے مقابلے میں غزلیں کہتا تھا، اسی طرح ہندی شاعروں کے مقابلے میں بھی طبع آزمائی کرتا۔ وہ اپنے ہندی کلام کے مجموعوں دوہاولی، نگر شوبھا، بروے نایکہ بھید، بروے شرنگار، سورٹھا، ستک، پھٹکر پد اور رحیم کاویہ کی وجہ سے ہندی شاعری کی تاریخ میں زندۂ جاوید رہیگا۔ اس نے اپنی رواداری کے جوش میں شری کرشن اور رام چندر جی کی شان

---

۴۸ - ایضاً، ۲ : ۲۰۱
۴۹ - ایضاً، ۲ : ۲۱۲
۵۰ - آئین اکبری، ۱ : ۷۶ ؛ پروموشن آف لرننگ ان انڈیا ڈیورنگ محمڈن رول (از ان' ان لا)' : ۱۴۸ - ۱۴۹
۵۱ - ایضاً
۵۲ - آئین اکبری، ۱ : ۷۶
۵۳ - ہسٹری آف ہندی لٹریچر (از اف، ای، کی)، ۴۴ ؛ (رسالہ ہندستانی الہ آباد، جنوری ۱۹۴۴ء)
۵۴ - ماثر رحیمی، ۲ : ۵۶

میں بہت اشعار کہے ہیں۔ اس نے اپنی زبان کی سادگی، خیالات کی بلندی، طرز بیان کے انوکھے پن، معنی آفرینی، حسنِ تعلیل، اخلاقی پند و نصیحت کی خوبیوں کی وجہ سے اپنے ہمعصر شعرا، میں گنگ، کیشو، سینا پتی، بہاری لال اور منی رام سے بھی داد حاصل کی۔[۵۵] مآثر رحیمی کے مولف کا بیان ہے کہ اس نے ہندی زبان میں ید بیضا دکھایا، اور اتنے متین اور دلنشین اشعار کہے کہ خود ہندی شاعروں نے نہ کہے ہونگے۔[۵۶] اس نے علم جوتش میں سنسکرت میں بھی ایک کتاب کھیٹ کوتک جاتکم لکھی۔ اس کی ایک تصنیف مدناشتک بھی ہے، جو خسرو کی تصنیف خالق باری کے طرز کی چیز ہے۔

اکبر کی ہندی نوازی تو اتنی معروف ہے کہ اس کا ذکر کرنے سے طوالت پیدا ہوگی؛ لیکن اتنا لکھے بغیر بھی نہیں رہا جاتا کہ وہ خود ہندی میں طبع آزمائی کرتا اور اس میں رائے تخلص کرتا تھا۔ راجہ ٹوڈرمل، راجہ بیربل، مہاراجہ مان سنگھ کچھواہہ اور راجہ مکند سنگھ ہاڈا اس کی رزم اور بزم دونوں میں شریک رہتے تھے، کیونکہ یہ فوجی امرا ہونے کے ساتھ ہندی کے اچھے شاعر بھی تھے۔ راجہ ٹوڈرمل کو ہندی اور فارسی دونوں زبانوں میں مہارت تھی؛ مہاراجہ مان سنگھ تو ہندی شعرا کا بڑا سرپرست تھا؛ ایک موقع پر اس نے ایک دوہے پر ایک لاکھ روپیہ انعام میں دیا۔[۵۷] پھر بان، مرزا منوہر، مہاپتر نرہری، ہول رائے، جگن ناتھ، گنگ، گنگ بھٹ، تان سین، اکبر یہ کالی داس، بھانو چندر، ساہ چندر وغیرہ ہندی شاعری کے ذریعہ اس کی ادبی مجالس میں رونق پیدا کرتے رہے۔ بیربل کو اس نے کب رائے کا خطاب دیا تھا، نرہری کو مہاپتر کا خطاب یہ کہہ کر دیا کہ اور شعرا گُن کے پتر ہیں مگر نرہری مہاپتر ہے۔ اسی طرح بان کو راؤ کا خطاب اور جاگیر بھی ملی تھی۔[۵۸] اکبر یہ کالی داس اور جگن ناتھ پنڈت راج سنسکرت میں اس کی شان میں مدحیہ نظمیں کہہ کر بڑے بڑے انعامات پاتے رہے۔[۵۹]

ہندو فضلا، کی بھی ایک کثیر جماعت شاہی دربار سے منسلک تھی۔ ابوالفضل نے دانش اندوزانِ جاوید دولت کے سلسلے میں خدیونشا تین کی فہرست میں مادھو سرستی، مدھو سودن، نارائن اسرم،

۵۵۔ رسالہ ہندستانی، جنوری ۱۹۳۳ء ۵۶۔ مآثر رحیمی، ۲ : ۵۶۲ ۵۷۔ ہسٹری آف ہندی لٹریچر (از ایف۔ ای۔ کی)

۵۸۔ پنجاب میں اُردو : ۱۱ ۵۹۔ رسالہ اسلامک کلچر (حیدرآباد، دکن) اکتوبر ۱۹۵۲ء

ہربھی سور، دامودر پرت، رام تیرتھ، نرسنگھ، پرم اند، آدت کے نام گنائے ہیں۔ پھر شناسائے عقلی کلام کی فہرست میں نارائن، مادھو بھٹ، سری بھٹ، بشن ناتھ، رام کشن، بلبھدر مصر، باسدیو مصر، باہن بھٹ، بدیا نواس، گوری ناتھ، گوپی ناتھ، کشن پنڈت بھٹاچارج، بھاگیرت بھٹاچارج، کاشی ناتھ بھٹاچارج وغیرہ کے نام لکھے ہیں۔[٦٠]

ہندی کا مشہور مسلمان شاعر رسکھان اسی اکبر ہی کے زمانے میں ہوا۔ اس کی دو تصنیفیں پریم باٹکا اور سجان رسکھان بہت مشہور ہوئیں۔ کہا جاتا ہے کہ برج بھاشا کے پورے ادب میں عشق کی سرمستی جتنی رسکھان کی شاعری میں ہے اور کسی کے ہاں نہیں ملتی۔[٦١]

تان سین دائرۂ اسلام میں داخل ہو گیا تھا۔ وہ فنِ موسیقی میں یگانۂ روزگار ہونے کے علاوہ ہندی کا شاعر بھی تھا؛ اس کی دو تصانیف سنگیت سار اور راگ مالا بتائی جاتی ہیں۔[٦٢] اسی دور میں شیخ دانیال چشتی کی وفات ۱۵۰۵ء میں ایک سو گیارہ سال کی عمر میں ہوئی؛ وہ بھی ہندی کے بہت بڑے شاعر تھے۔[٦٣] ان کے علاوہ اکبری عہد میں ہندی کے دو اور شاعر قادر (ولادت: ۱۵۰۸ء) اور مبارک علی بلگرامی (ولادت: ۱۵۸۳ء) ہوئے۔ قادر پہانی (ضلع ہردوئی) کے رہنے والے تھے۔ ان کے اشعار آج بھی عوام میں مشہور ہیں۔ مبارک نے محبوبہ کے دس مختلف اعضا پر سو سو دوہے لکھے؛ ہندی میں ان کی دو کتابیں الک شتک اور تل شتک شائع ہو چکی ہیں۔[٦٤] اکبر کا بیٹا شہزادہ سلطان دانیال بھی ہندی کا شاعر تھا۔ جہانگیر اس کے متعلق تزک میں لکھتا ہے کہ اسے ہندی سے دلچسپی رہی اور وہ ہندی میں شعر بھی کہتا تھا، جو برے نہیں ہوتے تھے۔[٦٥] اسی عہد میں شیخ شاہ محمد فرملی بھی ہندی کے مشہور شاعر گذرے ہیں۔ ان کی محبوبہ چمپا تھی، جس کے سوال و جواب کو انھوں نے بہت ہی دلکش طریقے سے منظوم کیا ہے۔[٦٦]

٦٠۔ آئینِ اکبری، ۱: ۱۹۹ ٦١۔ ہسٹری آف ہندی لٹریچر (از ایف، ای کی): ۹۸؛ نیز از رام اودھ ترویدی: ٦٧

٦٢۔ ہسٹری آف ہندی لٹریچر (از ایف، ای کی): ۳۳ ٦٣۔ پنجاب میں اردو: ۱۱٦

٦٤۔ ہندی شاعری از اعظم کریوی: ٧٩ ٦٥۔ تزک جہانگیری: ١٧ (نولکشور)

٦٦۔ مآثر الکرام، ۲: ۳۵۲-۳۵٦

عہدِ اکبری بجا طور پر ہندی شاعری کا زریں دور کہلاتا ہے، جبکہ تلسی داس نے رام چرتر مانس یعنی رامائن؛ سورداس نے سورساگر؛ کیشوداس نے وگیان گیتا اور جہانگیر چندر کا؛ کیشوداس کے بھائی بل بھدر نے بھگوت پران کی منظوم شرحیں اور نکھ سکھ میں محبوب کا سراپا کھینچ کر اور تریپاٹھی نے فنِ عروض پر راس چھند لکھ کر ہندی شاعری کو ترقی و عروج کی شاہراہ پر گامزن کردیا۔

اکبر کے معاصر اسی زمانے میں دکن میں ابراہیم عادل شاہ (ف ۱۵۵۷ء) نے تو اپنے دفاتر کی زبان، فارسی کے بجائے دکھنی کردی، جس کے بعد یہ علم و ادب کی بھی زبان بن گئی۔ قطب شاہیوں میں سلطان محمد قلی قطب شاہ (۱۵۸۰-۱۶۱۱ء) دکنی اور تلنگی زبانوں میں شعر کہتا تھا۔ دکنی زبان میں اس کے دیوان کی اہمیت اس لحاظ سے زیادہ ہے کہ اس سے گویا یہ اعلان ہوا کہ فارسی زبان تخت سے اتر کر اب تختہ پر آنے والی ہے۔[۶۷]

جہانگیر (۱۶۰۵-۱۶۲۷ء) کے دربار میں ہندو شعراء میں کیشو مسر اور پوکھر داخل تھے۔ جہانگیری دور میں شیخ سعد اللہ نے رامائن کو منظوم کیا، اور اس کا نام رام و سیتا رکھا۔[۶۸] پھر صوفی شریف نے یوگ وشسٹ کا خلاصہ فارسی میں "اطوار در حلِ اسرار" کے نام سے کیا؛ یہ کتاب جہانگیر کے نام سے معنون ہوئی۔[۶۹] عبد الشکور بزمی نے ۱۶۱۷ء میں پدماوت کا فارسی میں ترجمہ کیا۔[۷۰] مشہور مؤرخ قاسم فرشتہ نے اختیاراتِ قاسمی یا دستور الاطباء کے نام سے طب پر ایک کتاب لکھی، تو اس میں ہندستانی ادویات اور طرزِ علاج سے استفادہ کیا۔[۷۱]

جہانگیر ہی کے زمانے میں ہندی کا مسلمان شاعر عثمان گذرا ہے، جس کی مشہور تصنیف چترا ولی ۱۶۱۳ء میں لکھی گئی، اس میں پدماوت کے انداز کی تمثیلیں اور مسائل ہیں۔[۷۲] اسی دور میں قصبہ مئو کے

۶۷۔ یہ دیوان کلیات محمد قلی قطب شاہ کے نام سے ۱۹۴۰ء میں حیدرآباد سے شائع ہوگیا ہے۔

۶۸۔ مخطوطات فارسی انڈیا آفس لائبریری، جلد اول کالم ۱۰۹۸

۶۹۔ مخطوطات فارسی برٹش میوزیم لائبریری جلد ۳ ص ۱۰۳۴

۷۰۔ صبح گلشن (مولفہ علی حسن خان) ۴۲۰

۷۱۔ مخطوطات فارسی بنگال ایشیاٹک سوسائٹی (مرتبہ ایونو): ۷۲۳

۷۲۔ ہسٹری آف ہندی لٹریچر (از رام اودھ ترویدی): ۴۰۸؛ نیز رسالہ معارف (دار المصنفین اعظم گڑھ) اپریل ۱۹۹۵ء: ۲۸۸

شیخ نبی ہندی کے مشہور شاعر ہوئے ہیں جنھوں نے گیان دیپ کے نام سے ایک اعلیٰ پایہ کی صوفیانہ عشقیہ کہانی لکھی[۷۳]، اسی عہد میں نعمت خان بھی ہندی کا ایک پرگو شاعر گذرا ہے؛ اس کی تصانیف کی تعداد ۰، تک پہنچتی ہے۔ جن میں سے ۲۱ کا شمار پریم گاتھاؤں میں کیا جاتا ہے؛ یہ اتر پردیش کی ہندستانی اکیڈمی میں موجود ہیں۔ اسی دور میں ایک مسلمان ہندی شاعر طاہر نے ۱۶۲۰ء میں کتاب کوک سار لکھی[۷۴]

جہانگیر ہی کے عہد میں احمد نے ہندی میں اپنی کتاب سامدریکا لکھی، تو اس کی ابتدا گنیش ایمنہ سے کی؛ اسی طرح احمد اللہ دکشنا نے اپنی تصنیف نایکا بھید میں سری رام جی، سرسوتی اور گنیش جی کے نام لیے ہیں؛ یعقوب نے راشن بھوشن لکھی، تو اس میں سری گنیش، سرسوتی، رادھا کرشن اور گوری شنکر کے فضل و رحمت کا طالب ہوا ہے[۷۵] ابراہیم عادل شاہ ثانی (ف ۱۶۲۷ء) نے نورس لکھی؛ وہ اس میں شیو، پاربتی، سرستی، گنیش، اندر وغیرہ کا ذکر بار بار کرتا ہے اور ان کی روحانیت سے مدد کا طلبگار ہوا ہے[۷۶] علماء اس قسم کی علمی بدعت کو شرک سے تعبیر کرتے، لیکن علماء کی دار و گیر کا خیال کیے بغیر ہر زمانے میں کچھ شاعر اور مصنف ایسے ہوئے، جو اس قسم کی رواداری کا اظہار کرتے رہے۔

سنسکرت کا ایک بڑا عالم سری کرشن، جہانگیر کا بڑا معتمد علیہ تھا۔ اس نے بھاسکر آچاریہ کے الجبرا کی ایک شرح بیجنکور کے نام سے لکھی۔ سنسکرت کے ایک شاعر رودر کوی نے جہانگیر کی سرپرستی سے متاثر ہو کر ایک مدحیہ نظم نواب خان چرت لکھی، جس میں جہانگیر کی تعریف ہے۔ اسی نے اکبر کے دوسرے بیٹے شہزادہ دانیال کی شان میں دانا شاہ چرت کے نام سے ایک مدح لکھی۔ اس کی ایک مدح جہانگیر کے لڑکے شہزادہ خرم کے لیے بھی ہے؛ اس کا

۷۳۔ ہسٹری آف ہندی لٹریچر (از رام اودھ ترویدی): ۴۲

۷۴۔ پنجاب میں اردو: ۱۱۷

۷۵۔ خطبۂ صدارت ڈاکٹر تاراچند، منل ہسٹری سیکشن، انڈین ہسٹری کانگرس ۱۹۳۹ء کلکتہ: ۱۷

۷۶۔ کتاب نورس نامہ (مرتبہ ڈاکٹر نذیر احمد) میں نمونے ملیں گے۔

نام سے لاسہ ہے۔[۷۷]

جہانگیر کے زمانے میں غواصی نے طوطی نامہ کو منظوم کیا، تو یہ التزام کیا کہ اس میں ایک مصرع فارسی اور ایک ہندی تھا۔ اسی طرح فیضی کے دوست ملا نوری اعظم پوری کبھی کبھی ہندی میں بھی طبع آزمائی کرتے تھے۔[۷۸]

شاہجہان (۱۶۲۷-۱۶۵۸ء) کے دربار میں بھی سنسکرت اور ہندی کے شعراء اور فضلاء کی قدردانی برابر ہوتی رہی، اس کا محبوب شاعر جگن ناتھ پنڈت راج تھا، جو اس کی شان میں برابر قصیدے کہتا رہا۔ شاہجہان نے اسے کب رائے کا خطاب دیا تھا۔ اس کا حریف بنسی دھر مصرا تھا، جو ممتاز محل کی تعریف میں اشعار کہتا تھا۔ ایک دوسرا سنسکرت شاعر ہری نراین مصرا بھی مدتوں دربار کی زینت رہا۔ سنسکرت کے ایک اہلِ قلم مینشور نے علمِ نجوم پر سنسکرت میں ایک کتاب لکھ کر شاہجہاں کے نام سے معنون کی تھی۔ اسی طرح بھگوتی سوامن نے سنسکرت عروض سے متعلق کتاب لکھی، تو یہ بھی شاہجہان کے نام سے معنون ہوئی۔ ویدنگ راجہ نے بھی اپنی کتاب شاہجہان ہی کے نام سے معنون کی تھی۔[۷۹]

ہندی میں شاہجہانی دربار کا کب رائے یا مہاکوی (یعنی ملک الشعراء) سُندر تھا،[۸۰] جو سندر شرنگار کا مصنف تھا۔ ہندی کے مشہور شعراء چنتامنی اور راجہ شمبھو ناتھ بھی اس کے دربار سے منسلک رہے۔ ایک شاعر سرسوتی نے شاہجہان کی فرمایش پر کوندا کلب لتا لکھی؛ اس میں شاہجہان، دارا شکوہ اور جہان آرا کی مدح میں نظمیں ہیں۔[۸۱] شاہجہان جب کبھی کسی شاعر کی کبت سے خوش ہوتا، تو ہزار ہزار دو دو ہزار روپے اور ہاتھی انعام میں مرحمت کرتا،[۸۲] وہ فنِ موسیقی میں راگ دھرپد کا عاشق تھا، اسی لیے اس کے

۷۷۔ سنسکرت مسلمانوں کی سرپرستی میں از گنڈے راؤ ہرکارے (اسلامک کلچر حیدرآباد دکن، اکتوبر ۱۹۵۲ء)

۷۸۔ تذکرۂ شعرائے اُردو (میرحسن) : ۱۴۰، ۱۹۰؛ مقالات شبلی، ۲ : ۸۲ — ۷۹۔ مزید تفصیلات کے لیے دیکھیے انگریزی مضمون سنسکرت مسلمانوں کی سرپرستی، از گنڈے راؤ ہرکارے (اسلامک کلچر حیدرآباد دکن، اکتوبر ۱۹۵۲ء)

۸۰۔ ہسٹری آف ہندی لٹریچر (از ایف، ای، کی) : ۳۶ — ۸۱۔ ایضاً : ۳۸

۸۲۔ بادشاہ نامہ (از عبدالحمید لاہوری)، ۱ : ۲۶۹؛ منتخب اللباب (خافی خان)، ۱ : ۷۰۶-۷۰۷

حکم سے دھرپد کے مشہور ماہر بخشو نایک کے ایک ہزار منتخب دھرپد جمع کر کے ایک کتاب میں قلمبند کیے گئے، اور اس کا نام ہزار دھرپد نایک بخشو رکھا گیا۔[۸۳] ایک اور ہندی سرومنی نے شاہجہان ہی کی فرمایش پر اروشی نام کی ایک منظوم لغت تیار کی۔[۸۴]

اس دور میں داراشکوہ علمی رواداری کا سب سے بڑا علمبردار تھا، لیکن اس کی رواداری میں ضرورت سے زیادہ شدت بلکہ جارحیت پیدا ہو گئی، جس سے اس کی ذات کو نقصان پہنچ گیا، مگر اس کے ذریعے بعض مفید علمی خدمات انجام پا گئیں۔ ۱۶۵۱ء میں اس کی ملاقات بابا لال بیراگی ساکن دھیان پور (بٹالہ) سے ہوئی۔ ان کی آپس میں جو گفتگو ہوئی، اسے اس کے میر منشی چندر بھان برہمن نے مکالمۂ داراشکوہ و بابا لال کے نام سے مرتب کیا۔ اس میں یہ دکھلایا گیا ہے کہ حق و صداقت کسی ایک مذہب کی ملکیت نہیں ہے۔ داراشکوہ نے ۱۶۵۶ء میں اوپنشد کے پچاس ابواب کا فارسی میں ترجمہ سرِ اکبر کے نام سے کیا، اور ابتدا گنیش جی کی تصویر دے کر کی۔ اسی فارسی ترجمے کے ذریعے سے برہمنوں کا علمی بخل جاتا رہا، اور اوپنشد کی تعلیم غیر ہندوؤں تک بھی پہنچ گئی۔ اسی فارسی ترجمے سے لاطینی زبان میں بھی ۱۸۰۲ء میں ترجمہ ہوا، جس کے بعد اوپنشد یورپ کے اہلِ علم کے ہاتھوں تک پہنچ گئے۔ داراشکوہ نے فارسی میں بھاگوت اور یوگ وشسٹ کے بھی ترجمے کیے۔[۸۵] اس نے ہندی دوہوں کا ایک مجموعہ بھی سارنگرہ کے نام سے مرتب کروایا تھا۔[۸۶] اسی وسیع المشربی کے غلبے میں اس نے مجمع البحرین لکھی،[۸۷] جس میں اس نے یہ بتانے کی کوشش کی ہے کہ اسلامی تصوف اور ویدانت میں لفظی اختلاف کے سوا کوئی اور فرق نہیں ہے۔ توحید

۸۳۔ فہرست مخطوطات فارسی (بوڈلین لائبریری) : ۱۸۶۴

۸۴۔ پنجاب میں اردو : ۱۱

۸۵۔ داراشکوہ کی تصانیف و تراجم کے لیے دیکھیے بزمِ تیموریہ از مقالہ نگار (دارالمصنفین، اعظم گڑھ) باب داراشکوہ؛ اور جرنل آف دی پنجاب ہسٹاریکل سوسائٹی جلد دوم اعتراض ۳۱-۳۲

۸۶۔ پنجاب میں اردو : ۱۱۷

۸۷۔ اس کتاب کو پروفیسر محفوظ الحق نے انگریزی ترجمے کے ساتھ ۱۹۲۹ء میں کلکتہ سے شائع کیا تھا۔

کے شیدائی ان دونوں میں سے جس کی بھی تقلید کریں، حقانیت کی منزل تک پہنچ سکتے ہیں۔ دارا شکوہ کے ان تراجم اور تصانیف سے علماء کے حلقے میں ایک ہلچل پیدا ہو گئی، جو اس کی ذات کے لیے مضر ثابت ہوئی۔

شاہجہانی دور ہی میں مولانا عبدالرحمن چشتی نے مہادیو اور پاروتی کی گفتگو کو قلمبند کر کے ہندوؤں کے نظریۂ تحقیق کو سمجھایا ہے۔[۸۸] پھر مرأۃ المخلوقات میں یہ دکھایا ہے کہ ہندوؤں کی بعض مذہبی ہستیاں مسلمانوں کے تخیل کے مطابق ہیں، مثلاً مہادیو کو شاہِ جن کہا جا سکتا ہے۔ اسی طرح انھوں نے بعض دوسری شخصیتوں کو حضرت آدم اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مطابقت دی ہے؛ انھوں نے بھگوت گیتا کا فارسی میں منظوم ترجمہ بھی کیا تھا۔[۸۹]

اسی دور میں شیخ صوفی قیجہانی نے کشف الکنوز کے نام سے یوگ وشسٹ کا ترجمہ کیا۔ شمس بازغہ کے مشہور مصنف ملا محمود جونپوری نے ہندستان کے خاص فن تاپکا بھید کا گہرا مطالعہ کیا، اور اس پر ایک کتاب لکھی۔ مولانا نجم الدین حسن کے رسالہ شطاریہ میں ہندوؤں کے مراقبے (سمادھی) کے طریقے لکھے ہیں، ریاحین البساتین میں نروان (نجات) کی بحث ہے۔[۹۰] موبد کی دبستان المذاہب سے ہندوؤں کے مختلف فرقوں سے متعلق بہت مفید معلومات حاصل ہوتی ہیں۔

عالمگیر (۱۶۵۸ - ۱۷۰۷ء) کے نام سے بھی کچھ ہندی دوہے منسوب ہیں۔ جب وہ دکن کی مہم میں مشغول تھا، تو فوجیوں کو عرصۂ دراز تک وہیں رہنا پڑا، اور وہ وطن واپس نہ آسکے، تو ان کی عورتوں کی طرف سے ایک ہندی دوہے میں عالمگیر کو یہ پیغام بھیجا گیا: "دلی بہت خوبصورت شہر ہے، یہاں سونا برستا ہے، مگر یہ خوبصورتی اور دولت کس کام کی، جب کہ سب کے شوہروں کو شہنشاہ اپنے ساتھ دکن لے گیا۔" جواب میں عالمگیر نے یہ دوہہ لکھ بھیجا:

---

۸۸ - خطبۂ صدارت ڈاکٹر تاراچند، مڈل ہسٹری سیکشن، انڈین ہسٹری کانگریس، ۱۹۳۹ء

۸۹ - فہرست مخطوطات فارسی برٹش میوزیم، ۳ : ۱۰۴۴

۹۰ - خطبۂ صدارت ڈاکٹر تاراچند

بیٹھی رہو قرار سے، من میں راکھو دھیر
صاحب سے بنتی کرو، جو بھوریں عالمگیر

(بیقرار کیوں ہوتی ہو، صبر کیے بیٹھی رہو، اور خدا سے دعا کرتی رہو کہ عالمگیر دہلی واپس آئے،)[91]

ہندی سے اس کی دلچسپی کا اظہار اس روایت سے بھی ہوگا، کہ ایک بار شہزادہ محمد اعظم نے خاص قسم کے آم تحفہ میں بھیجے، جن کا کوئی نام نہیں تھا۔ عالمگیر سے شہزادہ نے نام رکھنے کی درخواست کی، تو اس نے ان قسموں کے سُدھارس اور رستا بلاس نام رکھے۔[92]

عالمگیر کے دربار میں بھی ہندی شعراء رہے، اس کے متوسلین میں ایک شاعر دانا تھا، جس کے بارے میں غلام علی آزاد بلگرامی نے یدبیضا میں لکھا ہے کہ وہ ہندی میں نظم خوب کہتا تھا۔[93] عالمگیری منصب داروں میں شیخ غلام مصطفےٰ متخلص بہ انسان تھے؛ وہ طب، نجوم، خوش نویسی اور فنِ جنگ میں ماہر ہونے کے ساتھ بہت بڑے پایے کے بزرگ بھی تھے۔ انھیں ہندی زبان میں بھی غیر معمولی مہارت تھی۔ غلام علی آزاد بلگرامی نے لکھا ہے کہ ہندی علوم میں برہمن بھی ان کے پاس آکر اپنی مشکلیں حل کیا کرتے تھے؛ وہ ہندی میں عمدہ اشعار کہتے تھے؛ ان کے زمانے کے بڑے بڑے شعراء ان کے سامنے سر جھکائے بیٹھے رہتے اور وہ ان کی کبتاؤں اور دوہوں پر اصلاح دیا کرتے تھے۔[94] عالمگیر کے درباریوں میں غلام علی آزاد بلگرامی کے نانا میر عبدالجلیل بلگرامی (ف ۱۷۲۵ء) بڑے پایے کے ادیب تھے، وہ فارسی اور ہندی میں بھی اشعار کہتے تھے۔ آزاد بلگرامی کا بیان ہے:[95]

۹۱۔ ہندی شاعری (از اعظم کریوی): ۱۲۳۔۱۲۴

۹۲۔ نادراتِ شاہی (مرتبہ امتیاز علی خان عرشی): ۳

۹۳۔ یدبیضا (قلمی) نسخۂ دارالمصنفین۔

۹۴۔ مآثر الکرام (از غلام علی آزاد بلگرامی)، ۲: ۴۳

۹۵۔ ایضاً، ۲: ۳۷۰

"از منظوماتِ عالی سکہ نکہ در وزنِ بھیروی است"

عالمگیر کے منصب داروں میں دیوان سید رحمت اللہ بلگرامی (ف ۱۷۰۶ء) ہندی کے مسلّم الثبوت استاد سمجھے جاتے تھے، ان کے معاصر شاعر چنتامن نے ان کی مدح میں بھولنا چھند کے نام سے دو ہے کہے ہیں۔ ان کی ہندی نظموں کا مجموعہ پورن رس ہے[۹۶]، چنتامنی اور بھوشن کو بھی عالمگیری دربار کے متوسل رہے۔

عالمگیری دربار کا مشہور راجپوت منصب دار راجہ جسونت سنگھ بھی ہندی کا ممتاز شاعر تھا؛ اس نے صنائع و بدائع اور حسن و عشق پر ایک کتاب بھاشا بھوشن کے نام سے لکھی، جو بہت مقبول ہوئی[۹۷]۔ عاقل خان رازی بھی عالمگیری دربار کا مشہور فارسی شاعر ہے؛ اس نے ۱۶۵۴ء میں 'مدھو مالتی اور منوہر کا مہر و ماہ[۹۸] اور ۱۶۵۸ء میں 'پدماوت' کا شمع و پروانہ کے نام سے فارسی میں ترجمہ کیا[۹۹]۔ ۱۶۵۸ء میں محمد مراد نے کامروپ اور کام لتا کے قصے کو دستور الہمت کے نام سے فارسی کا جامہ پہنایا[۱۰۰]۔ بیانی نے ۱۶۹۴ء میں 'ماہیار اور چندر بدن' کا قصہ فارسی میں عشق نامہ کے نام سے منتقل کیا۔

عالمگیر ہی کے عہد میں ہدایت اللہ بن محمد محسن القریشی نے فرہنگِ اورنگ شاہی کی تدوین کر کے اس کو عالمگیر کے نام سے معنون کیا؛ اس میں ہندستان کے جانوروں، پودوں، پہاڑوں، اس کے معدنی ذخیروں اور چشموں سے متعلق بہت مفید معلومات ہیں[۱۰۱]۔

۹۶۔ مآثر الکرام (از غلام علی آزاد)، ۲: ۳۶۴۔ ۳۶۶

۹۷۔ ہسٹری آف ہندی لٹریچر (از رام اودھ دویدی): ۹۴

۹۸۔ فہرست کتب خانہ اودھ از اسپرنگر: ۵۴۴

۹۹۔ ایضاً: ۵۴۳

۱۰۰۔ فہرست مخطوطات فارسی برٹش میوزیم، ۲: ۶۹۸

۱۰۱۔ فہرست مخطوطات فارسی، بنگال ایشیاٹک سوسائٹی، ۹۵۴

اسی عہد میں مرزا خان بن فخرالدین محمد نے عالمگیر کے لڑکے شہزادہ اعظم شاہ کے لیے تحفۃ الہند لکھی، جس میں ہندوؤں کے فنِ بلاغت اور عروض و قوافی مثلاً پنگل (عروض)، تُک (قافیہ)، النکار (بدیع) کے ساتھ ساتھ سرنگار رس عشق (محبت)، سامدرک (قیافہ)، کوک (علم النسا) اور لغاتِ ہندی پر مفید مباحث ہیں[۱۰۲]۔

ہندی کے مشہور شاعر بہاری لال (۱۶۰۳-۱۶۶۳ء) کی ست سئی کی ترتیب اعظم شاہ کی فرمایش پر ہوئی، اور اس نے اس کا نام اعظم شاہی سنسکرن رکھا۔ دیوکوی نے اپنی تصنیف بھاو ولاس میں لکھا ہے کہ اورنگزیب کا بیٹا اعظم شاہ اس صحیفۂ شعریت کو آٹھوں پہر سنتا اور تعریف کیا کرتا تھا۔ ست سئی کی بہترین شرح بھی ایک مسلمان نواب انور خان نے لکھی ہے، جو انور چندرکا کا بھی مصنف تھا[۱۰۳]۔ شہزادہ اعظم شاہ کی فرمایش پر ایک مسلمان شاعر نواز نے ۱۶۸۰ء میں شکنتلا نام کا ہندی میں ایک ناٹک[۱۰۴] لکھا۔ عالمگیر کے لڑکے محمد معظم کے دربار کا ایک شاعر عبدالرحمٰن تھا، جس نے بہت مشکل ہندی میں ایک کتاب یک شنک لکھی ہے[۱۰۵]۔ اسی عہد میں سری پت بھٹ ایک گجراتی برہمن نے ۱۶۷۶ء میں الہ آباد کے نواب سلامت خان کے لیے ہندی ویدک میں ست پرکاش لکھی۔ ایک اور شاعر بلیرا نے ہمت خان کی فرمایش پر فنِ عروض سے متعلق ایک کتاب پنگل من ہرن کے نام سے لکھی۔ عالمگیری عہد کے ایک بزرگ سید میران بھیک چشتی صابری (ف ۱۷۱۸ء) تھے۔ وہ ہندی کے بڑے اچھے شاعر تھے؛ ان کے اشعار قوال ابھی تک گاتے ہیں[۱۰۶]۔ عالمگیر کے چالیسویں سالِ جلوس میں ایک مسلمان نے ۱۶۹۷ء میں

۱۰۲۔ فہرست کتب خانۂ خدا بخش خان اورنٹیل لائبریری، ۹ : ۱۵۰

۱۰۳۔ ہسٹری آف ہندی لٹریچر (از ایف، ای، کی) : ۳۹؛ رسالہ ہندستانی جولائی ۱۹۳۶ء : ۳۲۲-۳۲۳

۱۰۴۔ پنجاب میں اردو : ۱۱۸

۱۰۵۔ ہندی شاعری (از اعظم کریوی) : ۸۱

۱۰۶۔ پنجاب میں اردو : ۱۱۸

رمضان شریف کے مبارک مہینے میں یوگ وشسٹ کا ترجمہ ختم کیا۔[107]

اس زمانے میں خود عالمگیر کے درباریوں نے ہندستانی موسیقی کے موضوع پر کئی کتابیں لکھیں۔ عالمگیری امراء میں موسیقی کا سب سے بڑا ماہر فقیر اللہ سیف خان تھا۔ اُس نے ہندستانی موسیقی کا بڑا گہرا مطالعہ کیا تھا۔ اس سلسلے میں اس نے راجہ مان سنگھ گوالیاری کی ترتیب دی ہوئی مانک سوہل کا فارسی میں ترجمہ کیا، اور اس کا نام راگ درپن رکھا۔ اس نے اس میں اپنی طرف سے بھی بہت سے قواعد کا اضافہ کیا اور بتایا کہ ہندستانی سنگیت میں کون کون راگ کن کن راگوں سے مل کر بنے ہیں۔[108] عالمگیر کے ایک دوسرے درباری سید نظام الدین بلگرامی مدھنایک (ف ۱۶۸۷ء) کو بھی موسیقی اور ہندی شاعری میں بڑی مہارت تھی؛ موسیقی میں ان کی دو کتابیں نادچندر کا اور مدھنایک سنگار ہیں۔[109]

عالمگیر ہی کے زمانے میں موسیقی پر ایک کتاب شمس الاصوات کے نام سے ۹۸-۱۶۹۷ء میں لکھی گئی تھی، جس میں ہندستانی نغموں اور سازوں کا ذکر ہے۔[110] اسی عہد میں مرزا روشن ضمیر فارسی کے ساتھ ہندی کا بھی شاعر تھا، اور تخلص پتھی کرتا تھا۔ اسے موسیقی میں بھی بڑی مہارت تھی؛ عربی، فارسی اور ہندی کے گیت بنا کر طرح طرح کی راگنیوں میں گایا کرتا تھا۔ ہندی میں نغمے اور رقص سے متعلق پارجاتک ایک مشہور کتاب ہے؛ اس نے اس کا ترجمہ فارسی زبان میں کیا تھا۔[111]

عالمگیری امراء میں شایستہ خان سنسکرت کے شاعر چتربھوج کا بڑا قدردان اور

۱۰۷- فہرست مخطوطات فارسی بوڈلین لائبریری، ۱: کالم ۸۱۰
۱۰۸- راگ درپن کا ایک قلمی نسخہ، دارالمصنفین اعظم گڑھ کے کتب خانے میں موجود ہے۔
۱۰۹- مآثر الکرام، ۲: ۳۵۶
۱۱۰- فہرست مخطوطات فارسی انڈیا آفس لائبریری، ۱: کالم ۱۱۲۲
۱۱۱- فہرست مخطوطات فارسی انڈیا آفس، ۱: کالم ۱۱۱۷

سرپرست تھا۔ اس کی سرپرستی میں چتر بھوج نے اپنی کتاب 'راساکل پدرم' لکھی، جس میں جذبات اور صنائع و بدائع پر بحثیں ہیں۔[۱۱۲]

اسی دور میں ایک اور قابلِ قدر ہندی شاعر عالم نامی ۱۶۸۵ء میں پیدا ہوا۔ اسے شیخ رنگریزن سے عشق ہوگیا تھا، جو خود بھی ہندی میں اشعار کہتی؛ دونوں کے عشق و محبت کا حال عالم کی تصنیف عالم کیلی سے ظاہر ہوگا۔[۱۱۳]

اسی زمانے میں ولی اورنگ آبادی (ف ۱۷۱۶ء) اور ان کے معاصروں نے ریختہ میں غزلیں کہنا شروع کیں؛ یہ گویا اس ملک میں فارسی شاعری کے خاتمے کا آغاز تھا۔

فرخ سیر (۱۷۱۳۔۱۷۱۹ء) کے عہد میں مرزا عبد الرحمٰن نے ہندی میں کتاب نکھ سکھ لکھی۔[۱۱۴]

محمد شاہ (۱۷۲۰۔۱۷۴۸ء) ہندی زبان کا بھی شاعر تھا، ہندی میں اس نے بارہ ماسہ مرتب کیا۔[۱۱۵] اس کے دربار کا مشہور شاعر انند گھن تھا۔ اسی بادشاہ کی فرمایش پر محمد اعظم خان نے سنگار درپن لکھی،[۱۱۶] اس میں راما نج کے ساتھ عقیدت کا بھی اظہار ہے۔ محمد شاہ کے درباریوں میں امیر خان ایک ہندی شاعر دیوی کا مربی اور نصر اللہ خان صورت مسر کا سرپرست رہا۔

محمد شاہ ہی کے عہد میں میر عبد الواحد بلگرامی کا ۱۷۲۱ء میں انتقال ہوا؛ وہ فارسی کے علاوہ ہندی کے بھی شاعر تھے۔ ان کے رسالہ شکرستانِ خیال میں ان کے ہندی اشعار بھی ہیں۔[۱۱۷] اسی دور میں سید غلام نبی بلگرامی مسکین (ولادت ۱۶۹۹ء) گذرے ہیں، جن کی تصنیف انگ درپن میں سکھ نکھ پر بڑے دلگداز ۱۷۷ دوہے ہیں۔ انھوں نے ۱۷۴۹ء

۱۱۲۔ سنسکرت مسلمانوں کی سرپرستی میں (از گنڈے راؤ ہرکارے) اسلامک کلچر حیدرآباد دکن اکتوبر ۱۹۵۰ء

۱۱۳۔ رسالہ ہندستانی الہ آباد اکتوبر ۱۹۳۲ء : ۴۹۹

۱۱۴۔ پنجاب میں اُردو : ۱۱۹

۱۱۵، ۱۱۶۔ ایضاً

۱۱۷۔ مآثر الکرام، ۲ : ۳۹۶

میں وفات پائی۔ ان کی ایک ہندی تصنیف نایکا برنن یا رس پربودھ بھی ہے ۔ مرزا مظہر جان جاناں نے ہندی شاعری میں ان ہی کے سامنے زانوے تلمذ تہ کیا تھا[۱۱۸]۔ عارف بلگرامی (ولادت ۱۷۱۰ء) کو بھی ہندی شاعری میں بڑی مہارت حاصل تھی؛ ان کے ہندی دوہے کے بہت سے نمونے مآثر الکرام (۲: ۳۹۷ - ۴۰۵) میں دیے ہیں۔ بلگرام کے سید برکت اللہ بہت بڑے عالم اور فقیہ تھے، لیکن ہندی میں بھی اشعار کہتے اور اس میں پیمی تخلص کرتے تھے۔ ان کی نظموں کا مجموعہ پیم پرکاش ہے[۱۱۹]۔

محمد شاہ کے زمانے میں قاسم شاہ نے ۱۷۳۶ء میں ہنس جواہر لکھی، جس میں ملک محمد جائسی کے رنگ کی تقلید کی ہے۔ اسی عہد میں نور محمد بھی ہندی کا ایک ممتاز شاعر گذرا ہے۔ وہ جونپور کا رہنے والا تھا، لیکن آخر میں اپنی سسرال بھادوں (ضلع اعظم گڑھ) میں بس گیا تھا۔ وہ فارسی کے علاوہ ہندی میں بھی طبع آزمائی کرتا تھا؛ اس کی منظوم تصانیف کے نام اندراوتی اور انوراگ بانسری ہیں[۱۲۰]۔

محمد شاہ کے وزیر قمرالدین کے دربار کا ہندی شاعر گنجن تھا، جو برابر اس کی مدح سرائی کرتا اور انعام پاتا رہا[۱۲۱]۔

اسی زمانے میں ہندی کے قصے کہانیوں کی کتابیں بھی برابر فارسی میں منتقل ہوتی رہیں، مثلاً ۱۷۳۰ء میں قمرالدین منت نے ہیر درانجھا؛ ۱۷۲۲ء میں عزت اللہ نے بکاولی؛ ۱۷۳۲ء میں امانت نے سری کرشن کے قصے فارسی میں لکھے[۱۲۲]۔

اسی دور میں نواب صمصام الدولہ شاہ نواز خان (۱۷۵۸ء) نے اپنی معرکۃ الآرا ضخیم

۱۱۸۔ مآثر الکرام، ۲: ۳۷۲

۱۱۹۔ ایضاً: ۳۹۴

۱۲۰۔ ہسٹری آف ہندی لٹریچر (از رام اودھ دیدی) ۳۰۱

۱۲۱۔ ہسٹری آف ہندی لٹریچر (از ایف، ای کی): ۴۲

۱۲۲۔ فہرست مخطوطات فارسی بنگال ایشیاٹک سوسائٹی (از ایوانات): ۱۳۴

کتاب مآثر الامرا تین جلدوں میں مرتب کی۔ اس میں دربارِ مغلیہ کے مسلمان منصب داروں کے ساتھ ہندو منصب داروں کا بھی علٰحدہ علٰحدہ عنوانات کے تحت تفصیلی ذکر ہے۔ اسی کتاب کی بدولت مغلیہ عہد کے ہندو منصب داروں کے کارناموں کی پوری اور واضح تصویر سامنے آتی ہے، ورنہ ان کے کارنامے مغلوں کی درباری تاریخوں کی مشکل اور پیچیدہ عبارتوں کے اندر گم ہوگئے ہوتے۔

بعد کے دور میں شاہ کاظم کاکوروی (ولادت ۱۷۴۵ء) بڑے پایے کے بزرگ تھے۔ وہ رشد و ہدایت میں مشغول رہتے لیکن ہندی میں بھی طبع آزمائی کرتے۔ انھوں نے ہندی میں نعت کے علاوہ ہولی، دیوالی اور بسنت کے موضوع پر بھی دلکش نظمیں لکھی ہیں۔ ان کی ایک مطبوعہ ضخیم کتاب نغمات الاسرار معروف بہ شانت رس ہے، جس میں ان کی ٹھمریاں اور دوہے ہیں۔ ان کا مزار ڈکمڑہ (ضلع الٰہ آباد) میں اب بھی عوام و خواص کا مرجعِ زیارت بنا ہوا ہے۔[۱۲۳] ان کے صاحبزادے شاہ نواب علی قلندر بھی ہندی میں اشعار کہتے تھے۔

شاہ نیاز احمد بریلوی (ولادت ۱۷۶۰ء) بڑے صوفی مشرب شاعر تھے؛ انھوں نے فارسی اور اردو میں اشعار کہنے کے ساتھ ہی ہندی گیان دھیان کے چٹکلے بھی پیش کیے ہیں۔[۱۲۴]

شاہ عالم (۱۷۵۹-۱۸۰۶ء) عربی، فارسی، ترکی کے علاوہ ہندی، سنسکرت اور پنجابی بھی جانتا تھا۔ اس کے ہندی دوہوں کے نمونے نادراتِ شاہی میں ملینگے، جو رام پور سے شائع ہو چکی ہے۔ اس میں ہولی، دیوالی اور بسنت وغیرہ پر بھی دوہے ہیں؛ بعض دوہوں میں ہندی راگ اور تال کا بھی ذکر ہے۔ اس کے دربار کا ہندی شاعر دیوا تھا۔ اسی زمانے میں انشاء اللہ خان انشا نے رانی کیتکی کی کہانی لکھی، جس میں انھوں نے یہ التزام کیا کہ

۱۲۳۔ کلام کے نمونے کے لیے دیکھیے رسالہ ہندستانی الٰہ آباد، جولائی / اکتوبر ۱۹۳۶ء اور معارف اعظم گڑھ، جنوری ۱۹۶۱ء

۱۲۴۔ رسالہ ہندستانی، الٰہ آباد جولائی ۱۹۳۶ء : ۳۹۰

فارسی اور عربی کے الفاظ نہ آنے پائیں۔ وہ خود اس کے آغاز میں لکھتے ہیں کہ " ایک دن بیٹھے بیٹھے یہ بات اپنے دھیان میں چڑھ آئی، کوئی کہانی ایسی کہیے، جس میں ہندی چھٹ اور کسی بولی کی پٹ نہ ملے، تب جاکے میرا جی پھول کی کلی کے روپ سے کھلے۔"

وہ عربی، فارسی، اُردو کے علاوہ پنجابی، برج بھاشا، مرہٹی، کشمیری اور پشتو بھی جانتے اور سب زبانوں میں کچھ نہ کچھ اشعار کہتے تھے۔ اسی لیے محمد حسین آزاد نے لکھا ہے کہ ہندستان کی مختلف زبانیں ان کے گھر کی لونڈی تھیں، ابھی پنجاب میں کھڑے ہیں، ابھی پورب میں بیٹھے باتیں کرتے ہیں، ابھی برج باشی ہیں، ابھی مرہٹی، ابھی کشمیری اور ابھی افغان ہیں۔[۱۲۵]

مغلیہ خاندان کے آخری فرمانروا بہادر شاہ ظفر (ف ۱۸۶۲ء) نے اُردو اور فارسی کے علاوہ ہندی اور پنجابی میں بھی اشعار کہے، جو اُن کے مطبوعہ کلیات اُردو میں شامل کر دیے گئے ہیں۔[۱۲۶]

اٹھارھویں صدی کے وسط میں مرزا مظہر جانِ جاناں (ف ۱۷۸۰ء) اور غلام آزاد بلگرامی (ف ۱۷۸۵ء) مذہبی بے تعصبی، علمی رواداری اور وسیع المشربی کے بڑے علمبردار تھے، مرزا مظہر جانِ جاناں تو وید کو الہامی کتاب مانتے تھے اور ہندوؤں کو اہلِ کتاب میں شمار کرتے تھے۔ انھوں نے عربوں اور ہندوؤں کی بُت پرستی میں یہ فرق بتایا ہے کہ عرب بُت پرست اپنے بتوں کو ذاتِ الٰہی کی طرح متصرف اور موثرِ حقیقی سمجھتے تھے، اور ہندو بتوں کے تصرف کو ان کا تصرف نہیں، بلکہ تصرفِ الٰہی سمجھتے ہیں۔ وہ اس شرک کے ذریعے سے الوہیت کو پہنچتے ہیں۔ بتوں کے سامنے ان کا سجدہ عبودیت کا سجدہ نہیں، بلکہ تحیت کا ہے۔[۱۲۷] وہ راسخ العقیدہ مسلمان ہونے کی حیثیت سے

۱۲۵۔ آب حیات : ۲۵۲

۱۲۶۔ کلیاتِ ظفر ۲ : ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵ ؛ نیز ۴ : ۲۴۳

۱۲۷۔ کلماتِ طیبات و مکتوبات مرزا مظہر جانِ جاناں، مکتوب چہاردہم : ۲۷

شریعتِ اسلام ہی کو قابلِ تقلید اور بقیہ تمام شریعتوں کو منسوخ سمجھتے رہے، لیکن انھوں نے ہندوؤں کے اوتاروں کے احترام کی بھی پوری تلقین یہ کہہ کر کی ہے کہ گذرے ہوئے لوگوں پر بغیر اس کے کہ شرع سے کفر ثابت ہو، کفر کا حکم لگانا جائز نہیں ہے۔ مقاماتِ مظہری میں ہے کہ ایک روز مرزا صاحب کے سامنے کسی خواب کا ذکر آیا کہ ایک صحرا ہے، جس میں آگ جل رہی ہے، اور کرشن اس آگ میں ہیں، اور رام چندر کنارے پر کھڑے ہیں۔ مرزا صاحب نے اس خواب کی تعبیر یہ بیان کی کہ صحرا کی آگ عشق و محبت کی حرارت ہے، کرشن کی زندگی عشق و محبت کی زندگی تھی، اس لیے وہ آگ کے اندر دکھائی دیے اور رام کی زندگی تیاگ اور ایثار کی زندگی تھی، اس لیے وہ راہِ سلوک میں کنارے پر کھڑے نظر آئے۔ پھر فرمایا کہ قرآن شریف میں ہے وَاِنْ مِّنْ قَرْيَةٍ اِلَّا خَلَا فِيْهَا نَذِيْرٌ اس سے ظاہر ہے کہ ہندوؤں میں کوئی بشیر و نذیر ضرور آیا ہوگا، اور ممکن ہے کہ رام چندر اور کرشن ہی ان میں نبی رہے ہوں۔ رام چندر ابتدائی عہد میں دنیا میں بھیجے گئے، جبکہ لوگوں کی عمریں دراز اور طاقت و توانائی زیادہ ہوتی تھی۔ اس لیے انھوں نے لوگوں کی تربیت سلوک کے طریقے کے مطابق کی؛ کرشن جی اس وقت دنیا میں آئے، جب عمر کوتاہ اور قوت ضعیف ہو چکی تھی۔ اس لیے انھوں نے اپنے زمانے کے لوگوں کی تربیت جذب کے مطابق کی؛ ان کی موسیقی اور بانسری ان کے جذب و مستی کا ثبوت ہیں۔[۱۲۸]

مرزا مظہر جانِ جاناں اردو کے قابلِ قدر شاعر ہونے کے علاوہ ہندی میں بھی اشعار کہتے تھے۔ اوپر ذکر آچکا ہے کہ انھوں نے ہندی شاعری کے لیے سید غلام نبی بلگرامی کی شاگردی قبول کی۔

۱۲۸۔ مقاماتِ مظہری از شاہ غلام نبی: ۲۳؛ نیز دیکھیے 'مرزا مظہر جانِ جاناں اور ان کا اُردو کلام' از عبدالرزاق قریشی (بمبئی)

مولانا غلام علی آزاد بلگرامی (ف ۱۷۸۵ء) عربی اور فارسی کے قابلِ قدر نثرنگار، نقاد اور شاعر ہونے کے علاوہ ہندی کے بھی شاعر تھے۔ وہ خود مآثرالکرام (۲ : ۲۵۱-۲۵۲) میں لکھتے ہیں کہ میں عربی، فارسی اور ہندی تینوں زبانوں سے واقف ہوں اور تینوں کے میکدے سے اپنے حوصلے کے مطابق قدح پیتا رہتا ہوں .... گو ہندی میں زیادہ مشق کرنے کا موقع نہیں ملا، اور اس قلمرو کے معشوقوں کی زیادہ تسخیر نہیں کر سکا، لیکن سامعہ کو طوطیانِ ہند کی آواز سے بہت لطف ملتا رہا اور ذائقہ کو اس زمین کے شکر فروشوں کی چاشنی سے پورا حصہ ملا ہے۔ وہ یہ بھی لکھتے ہیں کہ عربی اور فارسی کے معانی آفرین شاعروں نے خیالات کی رگ سے خون ٹپکایا ہے اور نازک خیالی کے شیوہ کو اعلیٰ درجے تک پہنچایا، لیکن ہندستان کے جادوگروں نے اس میدان میں سستی نہیں برتی، بلکہ فن نایکا بھید میں ساحری کی ہے۔ انھوں نے مآثر الکرام (جلد دوم) میں بلگرام کے مسلمان ہندی شعراء کے کلام کے نمونے بکثرت نقل کیے ہیں، جو ان کی اس زبان سے محبت کا ثبوت ہے۔

آزاد بلگرامی نے ۱۷۶۳ء میں عربی میں سُبحۃ المرجان لکھی۔ اس کی پہلی فصل میں ہندستان کے فضائل و مناقب بیان کرنے میں، یوں معلوم ہوتا ہے ان کا قلم رقص کر رہا ہے: وہ ہر طرح ہندستان کو جنّت نشان قرار دیتے ہیں۔ اسی کتاب میں انھوں نے ہندستان کی موسیقی اور نایکا بھید پر بہت تفصیلی معلومات درج کی ہیں۔

ہندستانی موسیقی سے تو مسلمانوں کی دلچسپی ضرورت سے زیادہ بڑھی رہی۔ اس فن پر دہ آخر آخر وقت تک کتابیں اور رسالے لکھتے رہے، جن میں ٹیپو سلطان (ف ۱۷۹۹ء) کے زمانے کی لکھی ہوئی ایک کتاب مفرح القلوب ہے۔[۱۲۹] اودھ کے نواب آصف الدولہ کے زمانے میں اصول النغماتِ آصفی لکھی گئی۔ نواب واجد علی شاہ نے دو کتابیں

۱۲۹۔ فہرست مخطوطات فارسی انڈیا آفس لائبریری جلد اول کالم ۱۱۲۳۔

صوت المبارک اور بہنی کے نام سے لکھیں ؛ ہندی میں ان کی ٹھمریاں مشہور ہیں۔ اسی طرح اس فن میں کنز الموسیقی[۱۳۰] اور الہام الطرب[۱۳۱] بھی فارسی کے رسالے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ اس فن پر بنگالی زبان میں جتنی کتابیں لکھی گئیں، ان کے زیادہ تر مسلمان مصنف ہیں۔[۱۳۲]

مسلمانوں کو ہندوؤں کے علم ہیئت و نجوم سے بھی بڑی دلچسپی رہی، اور انھوں نے اس فن کی بعض کتابوں کا سنسکرت سے ترجمہ کیا، یا اسے سیکھ کر خود کچھ رسالے قلمبند کیے، جن میں کچھ کے نام یہ ہیں :

تنجیم اور برہان الکفایت (مصنفین کے نام نہ معلوم ہوسکے)
انوار النجوم از قبول محمد انصاری
حکم الریاضی از محمد زمان
رسالہ در علم نجوم، جدول ستین بزرگ از محمد باقر
نظام النجوم از ابوسعید الحسینی الرضوی وغیرہ۔[۱۳۳]

سنسکرت اور ہندی علوم کے کچھ ایسے بھی شیدائی گذرے ہیں، جنھوں نے بعض کتابوں کو زبانی یاد کر لیا تھا مثلاً تذکرۂ ہفت اقلیم میں ہے کہ میر ہاشم محترم مہابھارت زبانی سنایا کرتے تھے۔[۱۳۴]

خود اُردو زبان لسانی اور علمی رواداری کا سب سے بڑا نشان ہے۔ اگر مسلمان اپنی مذہبی زبان عربی کو سینے سے لگائے رکھتے، تو اس وقت وہ عربی کی بین الاقوامیت

۱۳۰۔ فہرست مخطوطات فارسی انڈیا آفس لائبریری جلد اول کالم ۱۱۲۲
۱۳۱۔ ایضاً ۱۱۲۶
۱۳۲۔ پنجاب میں اُردو : ۱۱۵
۱۳۳۔ تفصیل کے لیے دیکھیے خطبۂ صدارت ڈاکٹر تاراچند (محولہ فوق)
۱۳۴۔ بحوالہ رسالہ ہندستانی الہ آباد، اکتوبر ۱۹۳۶ء : ۳۸

کے بہت بڑے شریک دار ہوتے! یا اپنی معاشرتی زبان فارسی کے ساتھ چمٹے رہتے تو اس زبان کے تموّل اور شوکت کے ورثہ دار ہوتے۔ لیکن ہندستان کے باشندوں کے میل جول اور فارسی، ہندی اور شورسینی پراکرت کی آمیزش سے اردو زبان بنی، تو انھوں نے اسی کو اپنی زبان بنالیا؛ اور یہ وہ زبان ہے جس کے پچپن ہزار الفاظ میں سے چالیس ہزار خالص ہندی کے ہیں، تیرہ ہزار عربی اور فارسی کے ہیں اور بقیہ سنسکرت کے ہیں۔ تیرہ ہزار عربی اور فارسی الفاظ میں سے پانچ ہزار کے سیکھنے میں کوئی محنت نہیں کرنا پڑتی، اور اب جب کہ مسلمانوں نے ہندستان کی اس زبان کو اپنالیا ہے، تو وہ سلاطینِ دہلی کے دور میں ناصری، روحانی، تاج الدین ریزہ، شہاب مہمرہ، شمس دبیر، عمید سنامی، امیر خسرو، اور مطہر کڑہ، مغل درباروں کی زینت بخشنے والے اور ان کے دور کے شعراء میں جنونی، نادری، فارغی، کاہی، غزالی مشہدی، فیضی، ظہوری، عرفی، نظیری نیشاپوری، حسین مروی، ثنائی مشہدی، حیاتی گیلانی، اشکی، فکری، طالب آملی، سلیسی، شیدا، قدسی، کلیم، احسن، آشنا، شادماں، قانی، سعیدائے گیلانی، نعمت خان عالی، عاقل خان رازی، عبدالقادر بیدل وغیرہ نے اپنی جدت طرازیوں، موشگافیوں اور بلند خیالیوں کے کمالات سے مسلمانوں کی جو شاندار ثقافتی اور ادبی روایتیں بنائیں، ان سے ان کی آیندہ نسلیں اسی طرح بیگانہ ہوجائینگی، جس طرح ہندستان کے اور باشندے ہیں، اور اب وہ اپنے اسلاف کے ادبی شاہکاروں کے ان خلاقوں کے بجائے میر، سودا، درد، جرأت، انشا، مصحفی، انیس، دبیر، غالب اور ذوق، شبلی، حالی، نذیر احمد، آزاد، شاد، حسرت، فانی، اصغر، جگر کے ساتھ ساتھ دیاشنکر نسیم، چکبست، برق، سرور، پریم چند، نوبت رائے، کیفی دتاتریہ، تلوک چند محروم وغیرہ پر نازاں ہیں، اس لیے کہ یہ سب کے سب ہندستان کی ایک ایسی زبان کے شاعر اور ادیب ہیں، جو بقول پنڈت جواہرلال نہرو یہیں پیدا ہوئی، اس کی نشوونما اسی

ملک میں ہوئی اور اس نے عوام کے کلچر کے خزانے میں اضافہ کیا؛ لیکن اس کے بولنے والوں کو دکھ ہے کہ ان کی علمی وادبی رواداری، قربانی، ایثار کے باوجود اس کو اس ملک میں وہ باعزت جگہ نہیں دی جا رہی ہے، جس کی وہ واقعی مستحق ہے۔

●●

اُردو کی ہندی بحر

ڈاکٹر گیان چند
ایم۔ اے، ڈی۔ فل
جموّں و کشمیر یونیورسٹی
جموّں

گیان چند

اردو کی ہندی بحریں توسیع اور اضافے

زبانوں کے ارتقا میں یہ عام تجربہ ہے کہ بول چال کی زبان کوئی ترمیم (فصحا کے نزدیک غلطی) قبول کر لیتی ہے لیکن قواعد اور لغت اس کو تسلیم کرنے میں تامل کرتی ہیں، لیکن آخرکار ہار مان کر انھیں بھی اس پر ایمان لانا پڑتا ہے۔ کچھ ایسا ہی ہمارے عروض کا معاملہ ہے۔ یہ صدیوں سے جمود کی حالت میں ہے۔ لیکن اردو شاعری اس کی بہت سی حد بندیوں کو توڑ کر آگے بڑھ گئی ہے چنانچہ کبھی کبھی یہ ہوتا ہے کہ جن بڑے بڑے شعرا کی مقبول نظموں کو ایک مدت سے پسند کیا جا رہا ہے، کوئی ملا منش عروضی قینچی لے کر ان کی تقطیع کرتا ہے اور یہ فتویٰ صادر کر دیتا ہے کہ یہ بحر سے خارج ہیں۔ سیماب اکبرآبادی نے جوش ملیح آبادی کے مجموعے نقش و نگار کی پہلی نظم کا عروضی تجزیہ کیا اور اس کے بعد سوال کیا:

"کیا نقش و نگار کی اشاعت کے بعد جوش ملیح آبادی شاعر انقلاب تو در کنار، فنی اعتبار سے صرف شاعر بھی کہلانے کے مستحق ہیں"؟[1]

کچھ دن پہلے انجمن آرا انجم ریسرچ اسکالر (علی گڑھ مسلم یونیورسٹی) نے سردار جعفری کی ایک غزل کی ساقط الوزنی دریافت کی۔[2] لیکن ان گرفتوں کے باوجود جوش اور سردار جعفری دونوں بڑے شاعر تسلیم کیے جاتے ہیں۔ شاعری اور موسیقی یعنی شعر اور آہنگ میں چولی دامن کا ساتھ ہے۔ نثر اور نظم کا فنی فرق ہی یہ ہے کہ نظم (خواہ کتنی ہی آزاد کیوں نہ ہو) وزن کے کسی مقررہ آئین کی پابند ہوتی ہے

پوچھ پوچھ کے نام پتا کچھ سمجھ سمجھ رہ جاتے ہو   ہم بھی فراق نگر جاتے ہیں، بولو تم بھی آتے ہو[3]

کوئی عروضی فراق کا لاکھ طرفدار ہو، اس شعر کے پہلے مصرع کو کھینچ تان کر بھی دوسرے مصرع کی بحر پر نہیں بٹھا سکتا؛ وہ اسے غیر موزوں قرار دینے پر مجبور ہوگا۔ کیا جوش، سردار جعفری اور فراق کے کان موسیقی سے نابلد ہیں؟ یہ شعر عام قارئین کے مذاق پر گراں کیوں نہیں گزرتے؟ صاف ظاہر ہے کہ یہ اشعار غیر مترنم نہیں۔

ع پوچھ پوچھ کے نام پتا کچھ سمجھ سمجھ رہ جاتے ہو

کو جو پیمانہ غیر موزوں قرار دے، اس پیمانے میں کچھ نقص ہے؛ اس کا بل نکالنے کی ضرورت ہے۔ سر سید نے سعی کی تھی کہ مذہب میں جو کچھ سائنس کے خلاف ہے، نئی تاویل کر کے اسے کسی طرح سائنس کی چول پر بٹھا دیا جائے۔ عروض کے ساتھ بھی ایسی بدعت کی ضرورت ہے۔ جن اشعار کو ادب دوستوں نے ہمیشہ موزوں سمجھ کر پڑھا اور سنا ہے، جن کا سقم کوئی ماہر عروضی ہی بوجھ سکتا ہے، ان اشعار کو دقیانوس کے وقت کے عروض کی قربانگاہ پر گردن زدنی نہ قرار دیا جائے، بلکہ عروض میں مناسب ترمیم و اضافہ کر کے اسے اردو شاعری کے دوش بدوش لایا جائے۔ عروض راہ ہے، منزل نہیں ہے۔ یہ کنیز شاعری کی مدد کے لیے ہے؛ اگر باندی رانی پر حکم چلانا چاہے، تو باندی کو اس کا صحیح مقام دکھانا پڑے گا۔ خلیل ابن احمد نے عروض کی ابتدا پندرہ بحروں میں کی۔ اس کے بعد اخفش اور بزرجمہر وغیرہ نے چار اور بحروں کا اضافہ کیا۔ عربی زحافات پر فارسیوں نے کئی اور زحافات بڑھائے۔ لیکن اردو میں عروض جس شکل میں درآمد کیا گیا تھا، اسی طرح جم کر رہ گیا۔ شاعروں نے اس میں ضرور رد و بدل کی، لیکن ہمارے عروضیوں کو اس کی خبر ہی نہیں۔ اس مضمون میں ایک بحر کی ایسی ہی توسیعات کی نشاندہی کی جائیگی جس بحر ناپیدا کنار میں بڑے بڑے شناور شاعروں نے غوطے کھائے ہیں، وہ ذیل کی بحر ہے:

ع الٹی ہو گئیں سب تدبیریں کچھ نہ دوا نے کام کیا میر

ع سب ٹھاٹھ پڑا رہ جائیگا، جب لاد چلیگا بنجارا نظیر

اردو کی اس طویل بحر کو عام طور سے ہندی بحر کہا جاتا ہے کیونکہ یہ ہندی کے وزن سویّا سے مشابہ ہے۔ ہندی کا یہ مشہور شعر اسی وزن میں ہے:

اٹھ جاگ مسافر! بھور بھئی، اب رین کہاں جو سووت ہے
جو جاگت ہے، سو پاوت ہے؛ جو سووت ہے، سو کھووت ہے

ان اشعار کو بحر متقارب یا متدارک میں شمار کیا جاتا ہے۔ اردو میں اس بحر کو مقبول بنانے کا سہرا میر کے سر ہے۔

ان کے بعد نظیر اکبرآبادی نے بھی اسے بکثرت استعمال کیا۔ اب آبِ حیات میں ذوق کے ذیل کے مطلع پر شاہ نصیر کا اعتراض دیکھیے[۴]:

جس ہاتھ میں خاتم لعل کی ہے، گر اس میں زلفِ سرکش ہو
پھر زلف بنے وہ دستِ موسیٰ، جس میں اخگر آتش ہو

اعتراض ہوا کہ یہ بحر نا جائز ہے کسی استاد نے اس پر غزل نہیں کہی۔ شیخ نے جواب دیا: کیا ۱۹ بحریں آسمان سے نازل ہوئیں؟ طبائع موزوں نے وقت بوقت گل کھلائے ہیں۔ یہ تقریر مقبول نہ ہوئی، مگر پھر میر مرحوم نے اس پر غزل کہی:

یہ بیان معترض، مجیب، راوی ـــــ تینوں کی ناواقفیت کا غماز ہے کیونکہ اس بحر میں میر کی متعدد غزلیں موجود ہیں اور میر کو استاد کون نہ کہیگا۔ مزے کی بات یہ ہے کہ میر کے ذکر میں خود آزاد نے میر کے اس بحر کے شعر لکھے ہیں اور ان کے عروضی پہلو کو مدِ نظر رکھا ہے۔ میر کہتے ہیں[۵]:

"عشق برے ہی خیال پڑا ہے چین گیا، آرام گیا　　　دل کا جانا ٹھیر گیا ہے، صبح گیا یا شام گیا
اور کہا آپ بموجب اپنی کتاب کے کہینگے کہ خیال کی 'ی' ظاہر کرو۔ پھر کہینگے کہ 'ی' تقطیع میں گرتی ہے۔ مگر یہاں اس کے سوا جواب نہیں کہ محاورہ یہی ہے"

غالباً میر اس بزرگ شیوہ بحر کی نیرنگیوں کے عارف نہ تھے۔ انھوں نے اس کی تقطیع فاع فعولن فاع فعولن فاع فعولن فاع فعل سے کی اور 'ی' گرادی، حال آنکہ اس مصرعے کی تقطیع فاع فعول فعول فعولن فاع فعولن فاع فعل ہونی چاہیے۔ یوں خیال کی 'ی' سلامت رہ جاتی ہے۔

دیوان ذوق مرتبۂ آزاد میں ذوق کی اس مذکورۂ بالا غزل کا مقطع یوں ہے[۶]:

کیا رجز کو کر مقطوع و مرفل تم نے غزل یہ لکھی ہے
ذوق اس کی بحر کو سن کر شاداں روحِ خلیل و اخفش ہو

ذوق نے رجز کی 'ج' ساکن باندھی ہے حال آنکہ صحیح بفتحتین ہے۔ دوسرے یہ کہ بحر رجز کا رکن مستفعلن اگر مقطوع مرفل ہو، تو مفعولاتن ہوگا لیکن ذوق کے مطلع اور مقطع کی ابتدا ہی میں فعلن فعلن ہے جس کے معنی یہ کہ غزل بحرِ رجز میں نہیں ہے، بلکہ متدارک میں ہے۔ غالباً ذوق (؟) کو بھی بعد میں یہ معلوم ہو گیا ہوگا؛ چنانچہ دیوانِ ذوق نول کشوری ایڈیشن ۱۹۲۳ء میں یہ مقطع اس طرح ہے:

اردو کی ہندی بحر

اس بحر میں کیا برجستہ غزل اے ذوق یہ تم نے لکھی ہے
ہاں وزن کو جس کے سن کر خنداں روحِ خلیل و اخفش ہو

اس بحر کے بارے میں دو غلط فہمیاں بڑی عام ہیں :

۱ ۔ یہ بحر عربی فارسی میں نہیں پائی جاتی ۔

۲ ۔ اس بحر کو سب سے پہلے میر نے استعمال کیا ۔

یہ تسلیم کہ اردو میں یہ بحر ہندی سے لی گئی ہے، اس لیے اردو میں اس کے جتنے فروعات ملتے ہیں، عربی فارسی میں اتنے نہیں ہیں؛ لیکن عربی فارسی میں بھی اس کا سراغ ضرور ملتا ہے خصوصاً اس کا نصف یعنی مثمن وزن۔ مشہور روایت ہے[۷] کہ ایک روز حضرت علی ملک شام میں سفر کر رہے تھے، راستے میں کسی جگہ ایک ترسا ناقوس بجا رہا تھا۔ حضرت نے فرمایا کہ ناقوس کہتا ہے :

حقّا حقّا حقّا حقّا صدقا صدقا صدقا صدقا

اسی وجہ سے اس وزن یعنی بحرِ متدارکِ مثمن مقطوع کو صوت الناقوس بھی کہتے ہیں۔ عربی میں مثمن کی دو مثالیں[۸] :

واتیت جمیع مواطنہا ناسفت بغینہ ساکنہا (فعِلن ۸ بار)

یا محبوبی ادرک روحی وارحم قلبی فاجبس عندی (فعْلن ۸ بار)

فارسی میں مثمن بکثرت ملتی ہے۔ شانزدہ رکنی کی مثالیں ملاحظہ ہوں :

زلفِ معنبر بر مہِ رُویت ، تیرہ شب است و وادیِ موسیٰ
جامۂ صبرم در کفِ عشقت ، دامنِ یوسف دستِ زلیخا[۹]

نورِ تجلی، شعلۂ رویت ، رودِ لطیفش ، زلفِ چلیپا
صبحِ قیامت، چاکِ گریباں؛ فتنۂ دوراں، قامتِ زیبا[۱۰] (قتیل)

مے و نغمہ مسلم حوصلہ کہ قدح زن گردشِ سر نشود
بحل است سبک سرے آں قدرت کہ دماغِ جنوں نمودہ تر نشود[۱۱]

امشب یارم آمد از در ، رویش دیدم، حیراں گشتم
قرباں کردم دل بر دلبر چوں جان آمد بیجاں گشتم[۱۲]

اردو میں اس بحر کے ۱۴ رکنی وزن میں بندہ نواز گیسو دراز کا کلام موجود ہے۔

کھڑے کھڑے پیو جیو میں اپسیں آپ دکھاوے
ایسے میٹھے معشوق کوں کوئی کیوں دیکھے پاوے[۱۳]

پندرھویں صدی کے شاہ میراں جی شمس العشاق اور سولھویں صدی کے شاہ برہان الدین جانم نے ایک ہندی بحر کا استعمال بکثرت کیا ہے، جو شانزدہ رکنی ہیں ۳۲ کے بجائے ۲۸ حرفی ہے مثلاً

تو رحمان رحیما میرا مہر محبت بھریا
میں تو باندی بردا تیری تیں مجھ ہاتھوں دھریا[۱۴] (میراں جی)

ع سکتا قادر قدرت سوں سبھے تجھ کوں کوئی کیا[۱۵] (جانم)

سولھویں صدی کے نصفِ اوّل میں قاضی محمود دریائی اور شاہ علی محمد جیوگام دھنی نے پوری شانزدہ رکنی استعمال کی:

بر دوکھی کئو نہیں دکھ بھریا ہے سب کوئی رے
کئو ما ہلا مرم نہ بوجھے بات دل کی کسے نہ سوجھے[۱۶] (قاضی محمود)

شاہِ شہاں ہیں جے جگ ماں جہان سیوا کریں سو تجھ دربارا
غوث قطب سب عالم کیرے واری جاویں تجھ پر پیارا[۱۷] (شاہ علی محمد جیو)

سترھویں صدی کے نصفِ آخر میں مرزا بیجاپوری، گولکنڈہ کے شاہ قلی خاں شاہی، اٹھارھویں صدی کے نصفِ آخر میں شاہ محمد آیت اللہ مذاقی عظیم آبادی اور سودا کے مرثیے اس بحر میں ملتے ہیں:

شاہ حسین کا ہے تو جایا، توں نبی کے دل کا مایا
توں حسین کے من کوں بھایا، ہجلو ہاے شاہِ قاسم![۱۸] (مرزا)

تیغ کھڑی لے دشمن سر پر، وا ویلا دکھ بھاری ہے
درد مصیبت عابد تم پر، آج کے دن بسیاری ہے[۱۹] (شاہی)

بعد شہید ہوئے سرور کے خیمہ بیچ در آیا قاتل
لوہو بھرا وہ خنجر بُراں، کف میں لے چمکایا قاتل (مذاقی)

ع جس کو دیکھا زیرِ فلک ہو غم سے آج مکدّر ہے (سودا)

ع جاؤ، بھرے اے بڑے قائم، تیری بڑی گھر میں رووے (سودا)

اس بحر کا مفصل تجزیہ کرنے سے پہلے ایک روایت شکنی کی اجازت چاہتا ہوں۔ عروض کے دو مختلف ارکان فعلن بسکونِ عین اور فعلن بہ تحریکِ عین کا املا مشابہت کے باعث سخت التباس پیدا کرتا ہے۔ یہ یقینی نہیں ہے کہ کاتب یا ناقل جزم یا کسرہ کا نشان پابندی سے لگائیگا۔ ان میں امتیاز کے لیے عروض کی کتابوں میں بار بار 'فعلن بسکونِ عین' اور 'فعلن بہ تحریکِ عین' لکھنا پڑتا ہے۔ یہ بڑا بار ہے۔ میری تجویز یہ ہے کہ فعلن بسکونِ عین کی جگہ فاعل لکھا جائے، اور 'فعلن' لکھ کر اس سے ہمیشہ فعلن بہ تحریکِ عین مراد لی جائے۔ اسی طرح فعل بسکونِ عین اور فعل بہ تحریکِ عین کا معاملہ ہے خصوصاً فعل فعولن میں۔ میں فعل بسکونِ عین کی جگہ فاع لکھونگا اور فعل لکھ کر ہمیشہ فعل بہ تحریکِ عین مراد لونگا۔ میں خود اس مضمون میں آئندہ ان تجویزوں پر عمل کرونگا۔

اس بحر کا جائزہ لینے کے لیے ہم اس کی مثمن شکل سے بحث کریں، تو نسبتاً سہولت رہیگی۔ اس کے مستند اوزان یہ ہیں:

۱	متقارب مثمن اثرم	فاع فعولن فاع فعولن	اجتماع جائز
۲	متقارب مثمن اثلم	فاعل فاعل فاعل فاعل	
۳	متدارک مثمن مخبون	فِعِلن فِعِلن فِعِلن فِعِلن	اجتماع جائز
۴	متدارک مثمن مقطوع (یا مخبون مسکن)	فاعل فاعل فاعل فاعل	

دوسرا اور چوتھا وزن یکساں ہے۔ متقارب میں یہ جائز ہے کہ مصرع میں کہیں کبھی فاع فعولن لے آیئے اور کہیں کبھی فاعل فاعل۔ اسی طرح فاع فعول فعول فعولن بھی لا سکتے ہیں۔ متدارک میں فعلن اور فاعل کا تبادلہ ہر مقام پر جائز ہے۔ یہاں تک تو ٹھیک ہے، لیکن تحدید یہ ہے کہ متقارب میں فِعِلن نہیں آسکتا اور متدارک میں فعولن یا فعول یا فاع نہیں آسکتا کیونکہ یہ ارکان فاعلن سے اخذ نہیں کیے جاسکتے۔[۲]
یہ اصول ایک منطقی غلطی کو جنم دیتا ہے۔ اگر ا = ب ہے، اور ب = ج، تو ا = ج بھی صحیح ہونا چاہیے۔ اگر فاعل فاعل فاعل فاعل ایک جگہ فاع فعولن فاع فعولن کے برابر ہے اور دوسری جگہ فِعِلن فِعِلن فِعِلن فِعِلن کے، تو

فاع فعولن فاع فعولن   فعِلن فعِلن فعِلن فعِلن

کو کیوں نہ ہم وزن مانا جائے اور ان کا اجتماع کیوں ناجائز قرار دیا جائے؟ عروض پر لکھنے والوں میں صرف مرزا قتیل نے ان کے اجتماع کی اجازت دی تھی۔ دریائے لطافت میں ان سے کچھ چھوٹے اوزان کا ذکر یوں کرتے ہیں:[۲۱]

" فعلن فعلن فعلن فع ۔ فعِلن فعِلن فعِلن فاع ۔ فعلن فعلن فعلن فاع ۔ فعِلن فعِلن فعِلن فاع

ہر چہار وزن در حکم وزن واحد است...... و نزد بعضے ایں دو وزن ہم دریں چہار وزن داخل شود ۔ فاع فعولن فاع فعول ۔ فاع فعولن فاع فعل ۔ و اوزان ستہ مذکورا را از مزاحفات متقارب شمارند"

جوش نے نقش و نگار کی پہلی نظم میں سہواً انھیں دو اوزان کو خلط کر دیا تھا:

یہ کون اٹھا ہے شرماتا	رَین کا جاگا، نیند کا ماتا
فاعل فعِلن فاعل فاعل	فاع فعولن فاع فعولن
نیند کا ماتا دھوم مچاتا	انگڑائیاں لیتا، بل کھاتا
فاع فعولن فاع فعولن	فاعل فعلن فاعل فاعل

یہ کون اٹھا ہے شرماتا

دوسرے بندوں میں بھی جوش سے یہی سہو ہوا ہے جس پر جھلا کر سیماب نے جوش کو شاعروں کی برادری سے خارج کر دینے کی تجویز پیش کی تھی۔ مجھے تسلیم ہے کہ متدارک اور متقارب کے اوزان کا اجتماع زیادہ خوش آئند نہیں ہے، لیکن ایسا بھی نہیں کہ مصرعے بالکل دو لخت معلوم ہوں، خصوصاً ایک ہی مصرع میں فاع فعولن اور فعلن کے اجتماع میں کوئی قباحت نہیں مثلاً میں ذیل کے مصرعے اور شعر تصنیف کر کے پیش کرتا ہوں:

۱ ع ۔ دیکھ سکوں گی بدلی تیری	۲ ع ۔ نہ رہا جب غمخوار ہمارا
فاع فعولن فعلن فاعل	فعلن فاعل فاع فعولن
۳ نہ گیا اس کے دل کا غبار	نہ رہا کوئی میرا یار
فعلن فاعل فاع فعولن	فعلن فاعل فاعل فاع

ان مصرعوں کو موزوں پڑھنے میں کیا قباحت ہے؟ ان میں کم از کم ذیل کے موزوں مصرعوں سے کہیں زیادہ

روانی ہے:

آ کہ مری جان کو قرار نہیں ہے   طاقتِ بیدادِ انتظار نہیں ہے

ع ناسخ! قول ہے بجا حضرت میر درد کا

ہست کلیدِ درِ گنج حکیم   بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

لیکن اوّل الذکر دو مصرعوں اور ایک شعر کو روایتی عروض کی کوئی بحر قبول نہیں کرتی۔ فعلن نے انھیں بحر متقارب سے نکال دیا اور فاع فعولن یا فاع فعول نے متدارک سے۔ شانزدہ رکنی میں ایک ان سے بھی زیادہ رواں مثال ملاحظہ ہو:

ع دیکھیے اس کی تیرہ بختی جس کا دنیا میں کوئی نہ ہو / فاع فعولن فاعل فاعل فاعل فاعل فاعل فعلن

دیکھو اس کی تیرہ بختی جس کا دنیا میں کوئی نہ ہو / فاعل فاعل فاعل فاعل فاعل فاعل فاعل فعلن

دوسرا مصرع تو بخوبی بحرِ متدارک مقطوع مخبون میں آ جائیگا۔ لیکن پہلے میں ایک طرف فاع فعولن اور دوسری طرف فعلن، نہ اسے متقارب کے مصرف کا چھوڑیگا، نہ متدارک کا، حالانکہ پہلا مصرع کسی بھی طبیعت پہ گراں نہیں گزر سکتا۔ دونوں مصرعوں کا جزوِ دوم یکساں ہے۔ پھر بوالعجبی ملاحظہ ہو کہ دونوں مصرعوں کا صرف نصف اوّل لیا جائے، تو برابر تسلیم کیا جائیگا:

دیکھیے اس کی تیرہ بختی   دیکھو اس کی تیرہ بختی

فاع فعولن فاعل فاعل   فاعل فاعل فاعل فاعل

حالی کی مناجاتِ بیوہ کے ایک شعر کے دو مصرعے انھیں اوزان میں ہیں:

سیکڑوں بیچاری مظلومیں   بھولی، نادانیں، معصومیں

فاع فعولن فاعل فاعل   فاعل فاعل فاعل فاعل

برابر کے مصرعوں کے ساتھ ایک اتنے ہی طول کا مشترک ٹکڑا ع جس کا دنیا میں کوئی نہ ہو جوڑ دینے سے حاصل جمع کیوں غیر موزوں ہو جائے، جب کہ دوسرا موزوں ہے۔ اس سے متداول عروض کا تناقض اور خامی ظاہر ہوتی ہے۔ کوئی وجہ نہیں کہ ہم پرانی لکیر کے فقیر بنے رہیں۔ روانی اور ترنم کا تقاضا ہے کہ فاع فعولن اور فعلن فعلن کو ایک دوسرے کے مساوی اور متبادل قرار دیا جائے یعنی متقارب اور متدارک کے متعلقہ اوزان کا اجتماع جائز رکھا جائے۔

توسیع کی اس تجویز کے بعد ایک اور مسئلہ لیجیے۔ اس وزن میں عروضیوں نے ذیل کی آزادیاں جائز قرار دی ہیں:

۱۔ متقارب کے متعلقہ وزن کے سلسلے میں بحر الفصاحت میں لکھا ہے:[۴۲]

"اس وزن میں عروض (پہلے مصرع کا آخری رکن) اور ضرب (دوسرے مصرع کا آخری رکن) میں فعل بہ فتح عین و سکون لام اور فع اور فعول بھی واقع ہوتے ہیں"

یعنی فعل مصرع کے درمیان یا ابتدا میں نہیں آسکتا۔ بحر الفصاحت ہی میں اگلے صفحہ پر ایک شعر کی تقطیع یوں کی گئی ہے:

اشک فشانی کرتے کیوں	یہ چشم تر دو دن سے ہے
فعل فعولن فعلن فع	فعل فعولن فعلن فع

دوسرے مصرع کی ابتدا میں فعل سے تقطیع کرنا خود اپنے وضع کردہ اصول کی خلاف ورزی ہے۔ دراصل یہ مصرع فاعل فاعل فاعل فاعل کے وزن پر ہے اور بقیہ مصرعوں سے ایک سببِ خفیف (دو حرفی جز) کے زیادہ ہونے کے باعث خلافِ قاعدہ ہے۔

عروض کا یہ مسلمہ اصول ہے کہ مصرع کے درمیان اگر کسی لفظ میں دو ساکن حرف آجائیں، تو پہلا ساکن، ساکن رہتا ہے اور دوسرا ساکن لازماً متحرک شمار کیا جاتا ہے۔ مصرع کے درمیان جہاں کہیں فاع ہوتا ہے، وہاں فاع کی عین متحرک ہو کر اگلے رکن کے ساتھ چسپاں ہو جاتی ہے، یعنی فاع فعولن، فاع فعول، فاع فعل دراصل برابر ہیں بالترتیب فع فعلاتن، فع فعِلان، فع فعِلن کے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ بحرِ متقارب کے متعلقہ وزن میں کہیں فعل کے وزن کا لفظ نہیں آسکتا، بجز اس صورت کے کہ اپنے ماقبل یا مابعد لفظ کے اتصال سے وہ فعِلن کا جزو بن سکے۔

۲۔ بحرِ متدارک کے لیے محقق طوسی لکھتے ہیں:[۴۳]

"سب رکن مخبون بھی لاتے ہیں اور سب رکن مسکّن بھی لاتے ہیں اور سب رکن مخلط بھی لاتے ہیں یعنی کوئی مخبون اور کوئی مسکّن..... لیکن رکنِ سالم کو ساتھ رکنِ مخبون اور مسکّن کے خلط نہیں کرتے"

مخبون سے مراد فعِلن، مسکّن سے مراد فاعل اور سالم سے مراد فاعلن ہے یعنی متدارک مخبون یا متدارک مخبون مسکّن (یعنی مقطوع) میں فاعلن کا لانا جائز نہیں۔ فاعلن سے مخلّع ہو کر فعْل حاصل ہوتا ہے لیکن کسی عروض کی کتاب میں متدارک مخبون یا مقطوع کے ساتھ مخلّع کا اجتماع روا نہیں رکھا گیا۔ صرف مقیاس الاشعار

میں مرزا اوج نے ایک مثال شیخ بہائی کی مثنوی شیر و شکر سے دی ہے :[۲۴]

یارب یارب ! بہائی زار   آں نامہ سیاہ خطا کردار

فاعل فاعل فعَل فعلان   فاعل فعِلن فعِلن مفعول

اوج لکھتے ہیں کہ یہ شعر بدون با اور مع البا دونوں طرح دیکھا گیا ہے۔ بہ کے ساتھ ایک اور مقام پر مصرع اولیٰ کی تقطیع یوں کی ہے :[۲۵]

یارب ، یارب ! بہ بہائی زار

فاعل فاعل فعِلن فعـلان

میرے نزدیک صرف دوسرا متن یعنی مع البا ہی صحیح ہے۔ جس طرح اس وزن میں فاعلن ممنوع ہے، اسی طرح فعَل بھی نہیں لایا جاسکتا۔ اگر ہم متقارب اور متدارک کے متعلقہ اوزان کو ایک مان لیں تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ اس کے مثمن یا شانزدہ رکنی میں جہاں کہیں فعَل یا مفاعلن کے وزن کا کوئی لفظ آگیا تو کتبِ عروض کی رُو سے مصرع بحر سے خارج ہوگیا۔ یہ اگر غلطی ہے، تو اس بحر کو استعمال کرنے والا اردو کا کونسا شاعر ہے، جس نے یہ غلطی نہیں کی اور بار بار نہیں کی۔ مشتے نمونہ از خروارے ملاحظہ ہو۔ ہر ایک مصرعے میں غلطی کے مقام کے نیچے خط کھینچ دیا گیا ہے :

۱ ع بہت لیے تسبیح پھرے ہم پہنا ہے زنار بہت[۲۶] (میر)

فعَل فعولن فاع فعولن فاعل فاعل فاع فعَل

ع بولو نہ بولو، بیٹھو نہ بیٹھو، کھڑے کھڑے ٹک ہو جاؤ (میر)

فاع فعولن فاع فعولن فعَل فعولن فاعل فاعل

۲ ع عجب طرح کا وقتِ سواری نوشہ آکے پھولا باغ[۲۷] (سودا)

فعَل فعولن فاع فعولن فاعل فاعل فاعل فاع

ع کہوں میں کس سے بپت کی ماری کون سنے مجھ دل کی پیڑ (سودا)

فعَل فعولن فعَل فعولن فاع فعولن فاعل فاع

۳ ع سب ابرن تن پر جھمک رہا اور کیسر کا ماتھا ٹیکا[۲۸] (نظیر)

فاعل فاعل فاعلن فعَل فاعل فاعل فاعل فاعل

ع یہ ترت پھرت کا نقشہ ہے اس نقشے کو پہچان رکھے (نظیر)

فاعلن فعل فاعل فاعل فاعل فاعل فاعل فعلن

۴ ع جہاں کہاں حاضر اور ناظر (حالی)

فعل فعولن فاعل فاعل

ع دور پڑا ہے ابھی بڑھاپا (حالی)

فاع فعولن فعل فعولن

۵۔ سیماب اکبرآبادی بہت بڑے عروضی تھے، لیکن ان کے یہاں بھی اس تسامح کی بہت مثالیں مل جاتی ہیں:

ع جہاں مساجد اور شوالے اندازے سے بڑھ کر ہوں (شعر انقلاب، ۱۱۰)

فعل فعولن فاع فعولن فاعل فاعل فاعل فع

ع دولت کی تقسیم غلط ہے اسی لیے نادار ہے تو (ایضاً: ۱۱۵)

فاعل فاعل فاع فعولن فعل فعولن فاعل فع

ع لکڑی ٹیکے کمر جھکائے اپنے رستے جاتی ہے (ایضاً: ۱۱۴)

فاعل فاعل فعل فعولن فاعل فاعل فاعل فع

۶ ع پوچھ پوچھ کے نام پتا، کچھ سمجھ سمجھ رہ جاتے ہو (فراق)

فاعلن فعل فاع فعولن فعل فعولن فاعل فع

ع اسی ہتھوڑے کی ضربوں سے (دھرتی کی کروٹ — فراق)

فعل فعولن فاعل فاعل

ع ذرا کٹیں گے تو ہی ساتھی ،،

وہی ہے وحشت، وہی ہے نفرت، آخر اس کا کیا سبب

فعل فعولن فعل فعولن فاعل فاعل فاع فعل (سردار جعفری)

انساں انساں بہت رٹا ہے، انساں انساں بنیگا کب

فاعل فاعل فعل فعولن فاعل فاعل فعل فعل (پیراہن شرر: ۴۹)

مروجہ عروض کے مطابق یہ سب اشعار بحر سے خارج ہیں۔ تو کیا یہ تمام شعرا موزونیِ طبع سے بے بہرہ ہیں؟ کیا ان

اشعار کو پڑھتے وقت قاری کے مذاق کو بھی جھٹکا لگتا ہے؟ میرا جواب نفی میں ہے، ہرگز نہیں۔ شاعر ہی کی طرح قاری اور سامع بھی انھیں موزوں سمجھتا ہے۔ یہ شعر کسی اہلِ ذوق کی طبع پر گراں نہیں گزرتے۔ اس کی تاریخی وجہ یہ ہے کہ ان اشعار کی ہندی اوزان میں بھی تقطیع ہو سکتی ہے۔

اس میں کوئی شبہہ نہیں کہ اردو نے اصلاً یہ بحر ہندی سے لی ہے، عربی یا فارسی سے نہیں۔ دکنی شاعری میں ابتدا میں متعدد ہندی بحریں استعمال کی گئیں اور انھیں کے جلو میں ہندی کی چوپائی اور سویّا کے چھند (اوزان) بھی اردو میں چلے آئے، جو بالترتیب ہمارے زیرِ بحث مثمن اور شانزدہ رکنی اوزان کے برابر ہیں۔ ہندی میں ان اوزان میں بڑی لچک ہے؛ اردو میں بھی یہ سب آزادیاں برتی گئیں۔ بعد کو اردو نے عرب ایرانی عروض اپنا لیے، تو ان چھندوں کو بحرِ متقارب اور بحرِ متدارک کے اوزان کے مطابق سمجھا گیا۔ عربی اور فارسی بحور کے اوزان میں کچھ حدود ہیں، ہندی میں وسعت ہی وسعت ہے۔ کتبِ عروض میں ان حدود کا اعادہ کیا جاتا رہا۔ ہمارے بڑے بڑے شعرا بھی عروض کو پیشِ نظر رکھ کر شعر نہیں کہتے۔ انھیں عروض پر کافی عبور ہی نہیں ہے، چنانچہ حسبِ روایت سابق ہمارے شعرا ہندی چھندوں سے کام لیتے رہے کیونکہ ہمارا ہندی مزاج ان آزادیوں کو شعری مزاج اور موزونیت کے خلاف نہیں سمجھتا۔ آج تک ان آزادیوں سے فائدہ اٹھایا جا رہا ہے۔ عروضیوں نے جب ان ہندی چھندوں کا عرب ایرانی عروض کی روشنی میں جائزہ لیا، تو انھوں نے اس کے چند فروع کو پیشِ نظر رکھا اور بعض کو نظر انداز کر دیا۔ اس طرح اردو شاعری کی پہنائی کے لیے عروض ناکافی رہا۔ غلطی شعرا کی نہیں عروضیوں کی ہے، جنھوں نے ہندی چھند کو فارسی بحروں کا اسیر بنانا چاہا، لیکن کماحقہٗ نہ کر سکے۔ ہندی میں چوپائی اور اس کی ذیلی قسم پادا کُلک (ک مضموم ل مفتوح) کا وزن یہ ہے:

الف۔ پادا کُلک میں چار ماترائیں (حرف ف)، چار دفعہ آ کر کُل ۱۶ ماترائیں ہوتی ہیں یعنی فاعل اور فعلن کے مختلف جوڑ ہوتے ہیں۔

ب۔ چوپائی کے ایک چرن میں بھی ۱۶ ماترائیں ہوتی ہیں، دو ماتراؤں کے بعد دو ماترائیں اور تین ماتراؤں کے بعد تین۔ اصولاً چار ماتراؤں والے الفاظ کے استعمال کی اجازت نہیں، لیکن عملاً ان کا استعمال ہوتا ہے۔ تین ماتراؤں کا لفظ فعَل ہو سکتا ہے یا فاع۔ آخر میں فاع لانا ممنوع ہے۔ اس طرح اگر تین ماتراؤں کے دو ارکان کے پہلے یا بعد میں دو ماتراؤں کا رکن فع آئے، تو ذیل کے مرکب حاصل ہوتے ہیں:

فعَل فعَل فع۔ فع فعَل فعَل۔ فعَل فاع فع۔ فاع فعَل فع۔ فع فاعل فعَل وغیرہ یعنی بالفاظِ دیگر فعَل فعولن۔

فاعلن فعل۔ فعل فاعلن۔ فاع فعولن۔ فاعل فعِلن وغیرہ۔ اردو شعرا میں جس نے بھی اس بحر سے سروکار رکھا اس نے فاع فعولن اور فاعل فعِلن کے علاوہ فعل فعولن۔ فاعلن فعل اور فعل فاعلن کا بھی استعمال کیا، کیونکہ یہ ہندی روایت نے جائز رکھا ہے۔ اردو نے جب اس وزن کو عرب ایرانی عروض کے مطابق کیا، تو فاع فعولن اور فاعل فعِلن کی تو مطابقت کر لی، لیکن فعل فعولن۔ فاعلن فعل اور فعل فاعلن کا خیال نہ کیا، حالآنکہ شعرا ان جوڑوں کو استعمال کرتے رہے۔ کچھ فرضی مصرعے ملاحظہ ہوں:

۱۔ عربستان کا رہنے والا	فعلن فاعل فاعل فاعل
۲۔ ملکِ عرب کا رہنے والا	فاع فعولن فاعل فاعل
۳۔ ہندُستان کا رہنے والا	فاعل فاعل فاعل فاعل
۴۔ زور دیس کا رہنے والا	فاعلن فعل فاعل فاعل
۵۔ دکھی دیس کا رہنے والا	فعل فاعلن فاعل فاعل
۶۔ دکھی نگر کا رہنے والا	فعل فعولن فاعل فاعل

ان چھ مصرعوں میں پہلے تین کو عروض کی پشت پناہی حاصل ہے؛ آخری تین کو نہیں؛ لیکن پڑھنے میں ہمیں یہ سب مصرعے برابر کے معلوم ہوتے ہیں۔ ان کا اجتماع جائز قرار دے دینا چاہیے۔ قدامت پرست عروضی اسے لاکھ بدعت قرار دیں، لیکن عروض کو بہر حال اردو شعر کا ساتھ دینا ہے۔ یہ بدعت تو اسی دن اردو میں رائج ہو گئی، جب پہلی بار یہ بحر استعمال کی گئی۔ سخنور اور سخن فہم حضرات نے اسے آج تک قبول کیا ہے۔ عروض کا اسے نظر انداز کرنا سورج کی روشنی سے انکار کرنا ہے۔

قدما نے ہمارے عروض میں کئی ایسی آزادیوں کو جائز قرار دیا تھا، جو کسی طرح سینہ زوری اور بے اصولی سے کم نہیں لیکن انھیں عروض کے صحیفوں کی آمرانہ تائید حاصل نہ ہو، تو کلام سراسر غیر موزوں قرار دے دیا جائے۔ چند مثالیں ملاحظہ ہوں:

۱۔ بحر منسرح کا مشہور وزن ہے: مفتعلن فاعلن مفتعلن فاعلن۔ اس میں فاعلن کی جگہ فاعلات بھی آسکتا ہے لیکن خاقانی نے اس میں مفتعلن کی جگہ نہ صرف مفعولن بلکہ مفاعلن اور مستفعلن تک استعمال کیا ہے۔ عروض کو جرأت نہیں کہ خاقانی کی طرف انگلی بھی اٹھا سکے۔ اس لیے ان سب اجتہادات کو جائز قرار دے دیا ہے[29]۔

کیست کہ پیغام من بشہر شرواں برد | یک سخن از من بداں مرد سخنداں برد
مفتعلن فاعلن مفاعلن فاعلن | مفتعلن فاعلن مفتعلن فاعلن

گوید خاقانیا ایں ہمہ آشوب چیست | نہ ہر کہ گوید دو بیت نسبت بہ خاقاں برد
مفعولن فاعلن مفتعلن فاعلات | مفاعلن فاعلات مستفعلن فاعلن

(۲) بحر مقتضب کا وزن ہے، فاعلات مفعولن فاعلات مفعولن۔ اس میں شیخ علی حزیں نے مفعولن کی جگہ مفتعلن اور مفتعلان بھی استعمال کیا ہے، جو سخت ناگوار گزرتا ہے۔ خان آرزو نے توان اشعار کو غیر موزوں کہدیا تھا[۳۰]، لیکن امام بخش صہبائی نے انھیں موزوں ٹھہرایا:

شب کہ با ہزار افغاں در فراقِ یوسفِ خویش | داشتم بسینہ دلے رشکِ پیر کنعانے
فاعلات مفعولن فاعلات مفتعلان | فاعلات مفتعلن فاعلات مفعولن

(۳) محقق طوسی نے کچھ عربی اشعار مثال میں درج کرکے اسے جائز قرار دیا ہے[۳۱] کہ شعر کا پہلا مصرع فعولن فعولن فعولن فعولن ہو اور دوسرے مصرع میں آخری رکن فعولن کی بجائے فعول یا فعل یا محض فع ہو۔ گویا بالکل آزاد نظم کا نقشا بن گیا۔

(۴) مفتعلن مفاعلن مفتعلن مفاعلن بحر رجز کا بڑا مقبول وزن ہے۔ ناسخ نے اس میں تسکینِ اوسط کا زحاف لگا کر مفتعلن کی جگہ مفعولن باندھا جس سے مصرع پڑھتے وقت جھٹکا لگتا ہے:

ناسخ! قول ہے بجا حضرتِ میر درد کا | حسن بلائے چشم ہے، نغمہ وبالِ دوش ہے

(۵) محقق طوسی نے ذیل کی دو ناہمواریوں کو بھی سندِ قبول عطا کی ہے[۳۲]:

بہاراست ہر روز در روز کم | منکر فراوان ومعروف کم (رودکی)
فعولن فعولن فعولن فعل | فاعل فعولن فعولن فعل

رفتیم و بردیم داغ تو بر دل | صحرا بصحرا، منزل بمنزل
فاعلن فعولن فعولن فعولن | فاعل فعولن فاعل مفعولن

دوسرے شعر کے پہلے مصرع کو موزوں ٹھہرانے کا یہ حیلہ ڈھونڈا ہے کہ اس کی تقطیع فاعل فعولان فاعل فعولن سے کی جائے۔

جو عروض شعر کو ان تمام نشیب و فراز اور بے قاعدگیوں کو انگیز کرنے کی اجازت دے، اُسے کیا حق پہنچتا ہے کہ

ع دور دیس کا رہنے والا

اور ع نہ رہا جب غمخوار ہمارا

شانزدہ رکنی بحر تک پہنچنے کے لیے ہم پہلے عروض کی معیاری بحر مثمن پر غور کرینگے۔اس کے فروعات کا تعین کر لیا جائے، تو ان کو مضاعف کر کے شانزدہ رکنی حاصل ہو سکتی ہے۔

عروض کی یہ بڑی کمزوری ہے کہ مختلف بحروں کے اوزان آپس میں مانع نہیں یعنی بہت سے اوزان اِس بحر میں بھی پائے جاتے ہیں، اُس میں بھی۔ اب فاعل فاعل فاعل فاعل کو متقارب اثلم بھی کہہ سکتے ہیں اور متدارک مقطوع بھی۔ میں یہ دوئی ختم کر کے اس کے ہم وزن تمام اوزان کو ایک بحر میں لانا چاہتا ہوں۔ ان اوزان میں اب تک فاعل، فعلن اور فاع فعولن سے کام لیا جاتا تھا جیساکہ میں پہلے لکھ چکا ہوں، میں ذیل کے تین مزید جوڑوں کو جائز قرار دونگا:

فعل فعولن؛ فعل فاعلن؛ فاعلن فعل (یعنی فاع فاعلن)

اب ان کی مثالیں ملاحظہ ہوں:

۱۔	اس پھل کا ہے یہی پرکھا	فاعل فاعل فعل فعولن	(حالی)
۲۔	زرا ٹھیس لگتے ہی ساقی	فعل فاعلن فاعل فاعل	(فراق)
۳۔	چار کھونٹ رہتی دنیا میں	فاعلن فعل فاعل فاعل	(فراق)

اب ہمیں دو دو ارکان کے یہ آٹھ جوڑے حاصل ہوتے ہیں:

فعلن فعلن؛ فعلن فاعل؛ فاعل فعلن، فاعل فاعل؛ فعل فعولن؛ فعل فاعلن؛ فاعلن فعل؛ فاع فعولن۔

ان آٹھ جوڑوں کو طرح طرح سے یکجا کرنے سے جو اوزان حاصل ہونگے، ان سب کا اجتماع جائز ہونا چاہیے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ مجوزہ اوزان میں فعولن اور فاعلن دونوں آتے ہیں۔ موجودہ بحروں میں کوئی ایسی بحر نہیں، جس میں مندرجۂ بالا سب ارکان آتے ہوں اور دس بنیادی ارکان بھی۔ (ارکان افاعیل) میں کوئی ایسا رکن نہیں، جس سے یہ سب فروعات اخذ کیے جا سکیں۔ مزید بحث سے پہلے میں ایک اور روایت کے خلاف آواز اٹھانا چاہتا ہوں:

عروضی اوزان پیمانے ہوتے ہیں، جن سے مصرعوں کو ناپا جاتا ہے۔ ان پیمانوں کو واضح، سچا اور کامل ہونا چاہیے یعنی یہ جس وزن کو پیش کرنا چاہتے ہیں، اسے براہِ راست پیش کریں، نہ یہ کہ ان کی اصل قیمت دریافت

کرنے کے لیے ان میں کوئی الٹ پھیر کرنے کی ضرورت پیش آئے۔ یہ جبھی ممکن ہے کہ ان کے درمیان ایسے ارکان نہ لائیں جائیں جن میں دو ساکن حروف ہوں اور پھر توقع کی جائے کہ دوسرے ساکن کو متحرک کر کے اگلے لفظ میں ملا لیا جائے۔ اسے ہم پیمانہ نہیں کہہ سکتے، یہ تو ایک عبوری منزل ہوئی۔ مثلاً وزن ہے:

مفعول فاع لات۔ مفاعیل فاع لن

اب دیکھیے، بصورتِ موجودہ مصرعوں کی تقطیع کتنی ٹوٹ پھوٹ کر ہوتی ہے:

مّت ہ مفعول۔ ئی ہ یار فاع لات۔ ک مہماک مفاعیل۔ یے ہوئے فاع لن۔ دراصل یہ وزن برابر ہے مفعو لفا علا تمفا عی لفا علن کے یعنی فاعل مفاعلن فعلاتن مفاعلن کے۔ دیکھیے، اب تقطیع کتنی سہل ہو جاتی ہے: مدت فاعل۔ ہوئی ہَ یا مفاعلن۔ رِک مہما فعلاتن۔ کیے ہوئے مفاعلن فاع فعولن میں بھی یہی خرابی ہے۔ یہ برابر ہے فاعفعولن کے جسے میں سیدھی سادی طرح سے فع فعلاتن لکھونگا۔ آمدم برسرِ مطلب۔ ایسا کوئی بنیادی رکن نہیں جس سے ہمارے تمام مطلوبہ ارکان لیے جا سکیں۔ فعولن سے فاعلن اور فعلن نہیں نکلتا، فاعلن سے فعولن اور فعول نہیں۔ مفاعیلن اور مستفعلن میں بھی فعلن نہیں ہے، فاعلاتن کو فعولن اور فعول سے مغائرت ہے۔ اگر ہم فعل فعولن کو مفاعلن فع میں بدل دیں، تو ہم فعولن سے بے نیاز ہو جاتے ہیں، لیکن فاعلاتن سے مفاعلن بھی نہیں ملتا۔ اسی طرح مفعولات فعل اور فعول سے آشنا نہیں ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ کسی بحر اور اس کے بنیادی رکن میں ہمیں بعض خود ساختہ زحاف لگانے پڑینگے۔ کسی بحر میں نئے زحافات کا استعمال یا کسی رکن سے نئے فروع کی تخریج کی تائید بحر الفصاحت سے بھی ہوتی ہے۔ نجم الغنی لکھتے ہیں:[۳۳]

> "غرض یہ ہے کہ اصول محصور ہیں، نہ فروع۔ یعنی ارکانِ افاعیل دس سے زائد نہیں آ سکتے اور جو رکن پایا جائیگا، وہ انہی کی ترکیب، کمی بیشی وغیرہ سے پیدا ہوگا اور فروع کی شکلیں اور بحروں کے تغیرات محصور نہیں چنانچہ عرب اور متقدمین شعرائے عجم کے یہاں بھی ایسی ایسی شکلیں ارکان کی مستعمل ہیں، جو ریختہ میں نہیں دیکھی جاتیں پس ہم جس قدر فروع بیان کرینگے، وہ وہ ہیں جو غالباً موجود ہیں اور ان سے سوا کا بھی حاصل ہونا ممکن ہے"

میں بھی یہی تجویز پیش کرتا ہوں۔ جب اجتہاد ہی کرنا مقصود ہے، تو پھر کسی اور بحر میں دراندازی کیوں کی جائے، زیرِ بحث وزن ہی سے مانوس بحرِ متدارک کیوں نہ لے لیا جائے۔ اس کا وزن یہ ہے:

متدارک مثمن سالم : فاعلن فاعلن فاعلن فاعلن

فاعلن کے فروع فعولن سے زیادہ ہیں، اس لیے ہم بحرِ متدارک کو متقارب پر ترجیح دینگے۔ فاعلن سے فعلن، فعلاتن، فاعل، فعل اور فع حاصل کیے جاسکتے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ فعولن کیونکر اخذ کیا جائے۔

فاعلن اور فعولن میں بڑا بُعد ہے۔ ہم نے فاع فعولن کو فع فعلاتن میں بدل کر فعولن کو دور کردیا۔ اگر فعل فعولن کو بھی مفاعلن فع میں تبدیل کر دیا جائے، تو فعولن سے قطعی طور پر چھٹکارا حاصل کیا جاسکتا ہے۔ اب مسئلہ یہ ہے کہ فاعلن سے مفاعلن کیونکر برآمد کیا جائے۔ اس کے لیے میں ایک نیا زحاف اختراع کرنے کی تجویز پیش کرتا ہوں۔ عروض کے موجدِ اصلی کے بعد وقتاً فوقتاً اہلِ عرب اور اہلِ ایران نے بہت سے زحافات ایجاد کیے، اہلِ ہند بھی اگر ایسا کریں تو خردہ گیری کا کوئی مقام نہیں۔

جمع۔ یہ اس نئے زحاف کا نام ہے، جو میں نے فاعلن سے مفاعلن بنانے کے لیے وضع کیا ہے۔ فاعلن کی ابتدا میں ایک حرف کا اضافہ جمع ہے اور حاصل شدہ رکن مفاعلن مجموع۔ یہ زحاف بحرِ متدارک سے مخصوص رہیگا۔ آخر ترفیل کا زحاف لگا کر ہم فاعلن کے آخر میں دو حرفوں کا اضافہ کرتے ہیں یا نہیں! اسی طرح شروع میں ایک حرف کا اضافہ کرنے کے لیے بھی زحاف وضع کیا جاسکتا ہے۔

ہر وزن کے آخر میں ایک حرفِ ساکن کا اضافہ کرنے کی اجازت ہوتی ہے اور حاصل شدہ وزن کا وزنِ اصلی سے اجتماع جائز ہے۔ میں جو اوزان پیش کرونگا، ان کا آخری رکن فع۔ فعل۔ فاعلن۔ فاعل اور فعلاتن میں سے کوئی ایک ہوگا۔ ان میں ایک ساکن حرف کے اضافے سے فاع۔ فعول۔ فاعلان۔ مفعول (فعلان بسکونِ عین)، اور فعلیان بنتے ہیں۔ فاعلن کے فروع میں فاعلان اور مفعول پہلے سے ہیں۔ فعول کو ہم مخلّع مذال اور فعلیان کو مخبون مرفّل مسبّغ کہینگے۔ عام طور سے عروض کی کتابوں میں فاعلن کے فروع میں فاع نہیں ملتا۔ اسے ہم احذ مذال کہہ سکتے ہیں، لیکن معیار الاشعار میں اسے محقق طوسی کی تقلید میں مطموس کہا گیا ہے[۳۴] مطموس کی تفصیل معیار الاشعار میں دی ہے[۳۵]۔ اب فاعلن سے ذیل کے فروعات مندرجہ زحافات کے ساتھ مستخرج ہوتے ہیں:

(الف) فعِلن مخبون۔ فاعل مقطوع۔ فعَل مخلّع۔ فعلاتن مخبون مرفّل۔ فع محذوذ۔ مفاعلن مجموع۔

(ب) فعِلان مخبون مذال۔ مفعول مقطوع مذال۔ فعول مخلّع مذال۔ فعِلیّان مخبون مرفّل مسبّغ۔ فاع مطموس۔

ان ارکان کو مختلف طریقوں سے ترکیب دینے سے متعدد اوزان حاصل ہوجاتے ہیں۔ جب کہ فع اور فعلن کے وقوع اور تکرار میں کوئی تحدید نہیں ہے، فعل کے لیے یہ ضروری ہے کہ یہ جوڑوں میں آتا ہے، یعنی مثمن وزن میں

ایک جوڑا ہو یا دو جوڑے۔ دو فعل (وتدِ مجموع) آپس میں متصل آسکتے ہیں یا ان کے درمیان زیادہ سے زیادہ ایک سببِ خفیف حائل ہو، جیسے فعل فاعلن یا فاعلن فاعلن۔ میں نے دو طرح کے اوزان خارج کر دیے ہیں۔ اول وہ جو پڑھنے میں رواں نہیں مثلاً فعلن اور فعل ایک دوسرے کے ساتھ بہت کم آتے ہیں خصوصاً جب ایک ہی وزن میں دو فعلن ہوں، اور ان کے متصل فعل ہو، تو وزن خاصا ثقیل ہو جاتا ہے۔ دوسرے وہ جن کا اجتماع بقیہ اوزان کے ساتھ ناگوار معلوم ہوتا ہے۔

اس طرح کی جمع تفریق سے ہمیں ۸۲ ایسے اوزان حاصل ہوتے ہیں، جو سننے اور پڑھنے میں بڑی حد تک موزوں ہیں۔ یہ ضرور ہے کہ ان میں سے بعض زیادہ مترنم اور رواں ہیں اور بعض کم، ظاہر ہے کسی وزن کے ساتھ کچھ اوزان کا اجتماع دوسروں کے مقابلے میں زیادہ ہم آہنگ ہوگا۔ پھر بھی یہ سب اوزان کسی نہ کسی حد تک ایک دوسرے کے ساتھ استعمال کیے جا سکتے ہیں اور ان کے اجتماع سے کسی کی عروضی یا شعری حس مجروح نہیں ہوگی۔ ذیل کی مثالوں میں کچھ مصرع دوسرے شعرا کے ہیں، بقیہ میری تصنیف ہیں یا دوسروں کے مصرعوں کی تحریف کر کے بنا لیے ہیں۔ میں نے ان پر دماغ سوزی غیر ضروری خیال کی، اس لیے شاعرانہ اعتبار سے یہ مثالیں کم حیثیت ہیں؛ ان میں ہر جگہ فعلن کی جگہ فاعل لکھا گیا ہے:

بحرِ متدارک مثمن

شمار	نام وزن	ارکان	مثال
۱	مخبون	فعلن فعلن فعلن فعلن	نہ خدا ہی ملا نہ وصالِ صنم
۲	مخبون مقطوع	فعلن فعلن فعلن فاعل	وہ چلا ہی گیا مرا دل لے کر
۳	"	فعلن فعلن فاعل فعلن	نہ خدا ہی ملا ہم کو نہ صنم
۴	"	فعلن فعلن فاعل فاعل	مری جانِ غزل کا کیا کہنا
۵	مخبون مخلع	فعلن فعلن فاعلن فعل	مری جانِ تمنا کہاں گئی
۶	مخبون محذوذ مرفل	فعلن فعلن فع فعلاتن	نہ کرو نہ کرو ہم کو پریشاں
۷	مخبون مقطوع	فعلن فاعل فعلن فعلن	مرا دل لے جا مری جانِ غزل
۸	"	فعلن فاعل فعلن فاعل	وہ ٹلا آخر مرا دل لے کر
۹	"	فعلن فاعل فاعل فعلن	مرے دل میں ہے وہ جانِ غزل

۱۰	مخبون مقطوع	فعلن فاعل فاعل فاعل	مرا جینا کوئی جینا ہے
۱۱	مخبون مقطوع مجموع محذوذ	فعلن فاعل مفاعلن فع	کوئی جاتا ہے مرے چمن سے
۱۲	مخبون مقطوع مخلّع	فعلن فاعل فعل فاعلن	کوئی آیا ہے بڑی دور سے
۱۳	"	فعلن فاعل فاعلن فعل	کوئی جاتا ہے دور دیس کو
۱۴	مخبون مقطوع محذوذ مرفّل	فعلن فاعل فع فعلاتن	تری دنیا میں چین نہ پایا
۱۵	مقطوع مخبون	فاعل فعلن فعلن فعلن	ہر صبح بہار پیالہ فگن (فراق)
۱۶	"	فاعل فعلن فعلن فاعل	دھرتی کا سہاگ دمکتا ہے (فراق)
۱۷	"	فاعل فعلن فاعل فعلن	کرنوں کی صبوحی چھلکی ہوئی (فراق)
۱۸	"	فاعل فعلن فاعل فاعل	دھرتی تو خلا کی رقّاصہ (فراق)
۱۹	مقطوع مخبون مخلّع	فاعل فعلن فاعلن فعل	پھر ڈھونڈھ رہا ہے کوئی مجھے
۲۰	مقطوع مخبون محذوذ مرفّل	فاعل فعلن فع فعلاتن	کوئی نگہ دل میں سمایا
۲۱	مقطوع مخبون	فاعل فاعل فعلن فعلن	جس کا ہر گھونٹ خمار شکن (فراق)
۲۲	"	فاعل فاعل فعلن فاعل	قرنوں سے قافلۂ ماضی (فراق)
۲۳	"	فاعل فاعل فاعل فعلن	ساگر لہریں زنجیر کمر (فراق)
۲۴	مقطوع	فاعل فاعل فاعل فاعل	گل آشفتہ اس کے رُو کا (میر)
۲۵	مقطوع مجموع محذوذ	فاعل فاعل مفاعلن فع	موسم کی مدھ بھری جوانی (فراق)
۲۶	مقطوع مخلّع	فاعل فاعل فعل فاعلن	جگ جگ سے اس دکھی دیس میں (فراق)
۲۷	"	فاعل فاعل فاعلن فعل	خوش حالی ہے شرط زندگی (فراق)
۲۸	مقطوع محذوذ مخبون مرفّل	فاعل فاعل فع فعلاتن	سر پر طرّہ ہار گلے میں (نعق)
۲۹	مجموع محذوذ مخبون	مفاعلن فع فعلن فعلن	مدد کرینگے قدمے سخنے
۳۰	مجموع محذوذ مخبون مقطوع	مفاعلن فع فعلن فاعل	سدا رہے گل بدنی تیری
۳۱	مجموع محذوذ مقطوع مخبون	مفاعلن فع فاعل فعلن	سدا رہے تیری گل بدنی
۳۲	مجموع محذوذ مقطوع	مفاعلن فع فاعل فاعل	کڑی چٹانوں کے تیشے سے (فراق)

۳۳	مجموع محذوف	مفاعلن فع مفاعلن فع	رہی اکیلی بھری سبھا میں
۳۴	مجموع محذوف مخلّع	مفاعلن فع فعل فاعلن	سبق پڑھو اس گلستان کا
۳۵	″	مفاعلن فع فاعلن فعل	گیا مسافر دور دیس کو
۳۶	مجموع مقطوع مخبون محذوف	مفاعلن فاعل فعلن فع	پڑی ہے لاکھوں پہ یہی پتا
۳۷	مخلّع مخبون مقطوع	فعل فاعلن فعلن فاعل	پھلے خوب گل بدنی تیری
۳۸	مخلّع مقطوع مخبون	فعل فاعلن فاعل فعلن	پھلے خوب تیری گل بدنی
۳۹	مخلّع مقطوع	فعل فاعلن فاعل فاعل	بنی لکشمی دکھ کی رانی
۴۰	مخلّع مجموع محذوف	فعل فاعلن مفاعلن فع	گلستاں پھر مہک رہا ہے
۴۱	مخلّع	فعل فاعلن فعل فاعلن	زمیں سرخ ہے مرے دیس کی
۴۲	″	فعل فاعلن فاعلن فعل	گیا آدمی دور دیس کو
۴۳	مخلّع محذوف مخبون مرفّل	فعل فاعلن فع فعلاتن	زمیں آسماں گھوم رہے ہیں
۴۴	مخلّع مخبون	فاعلن فعل فعلن فعلن	ہر طرف کھلا گلِ باغِ ارم
۴۵	مخلّع مخبون مقطوع	فاعلن فعل فعلن فاعل	بے ضرر نہیں روشِ دنیا
۴۶	مخلّع مقطوع مخبون	فاعلن فعل فاعل فعلن	اب کہاں گئی گل پیرہنی
۴۷	مخلّع مقطوع	فاعلن فعل فاعل فاعل	دور دیس کا رہنے والا
۴۸	مخلّع مجموع محذوف	فاعلن فعل مفاعلن فع	دور دیس کو گیا مسافر
۴۹	مخلّع	فاعلن فعل فعل فاعلن	رنگ دیکھ اس گلستاں کا
۵۰	″	فاعلن فعل فاعلن فعل	دیکھ بھال کے پوچھ تاچھ کے
۵۱	مخلّع محذوف مخبون مرفّل	فاعلن فعل فع فعلاتن	سات آسماں گھوم رہے ہیں
۵۲	محذوف مخبون مرفّل	فع فعلاتن فعلن فعلن	خلدِ نظر ہے تری گل بدنی
۵۳	محذوف مخبون مرفّل مقطوع	فع فعلاتن فعلن فاعل	یوں ہی رہے گل بدنی تیری
۵۴	″	فع فعلاتن فاعلن فعلن	یوں ہی رہے تیری گل بدنی
۵۵	″	فع فعلاتن فاعل فاعل	ہم نے بہاروں کو چھیڑا ہے

۵۶	محذوذ مخبون مرفل مجموع	فع فعلاتن مفاعلن فع	دور پڑا ہے ابھی بڑھاپا (حالی)
۵۷	محذوذ مخبون مرفل مخلع	فع فعلاتن فعل فاعلن	سیر کرو اس گلستاں کی
۵۸	یہ	فع فعلاتن فاعلن فعل	سیر چراغاں دیکھ دیکھ کے (فراق)
۵۹	محذوذ مخبون مرفل	فع فعلاتن فع فعلاتن	ایک گھڑی آرام نہ پایا (میر)
۶۰	یہ	فع فعلن فعلن فعلاتن	چھیڑ کے ساز نشاط چراغاں (فراق)
۶۱	یہ	فع فعلن فعلاتن فعلن	جھوم رہی ہے تری گل بدنی
۶۲	محذوذ مخبون مرفل مقطوع	فع فعلن فعلاتن فاعل	بیت ہوئی تو گنوایا پیتم (حالی)
۶۳	مخبون محذوذ مرفل	فعلن فع فعلن فعلاتن	کوئی گلفام نہیں ہے چمن میں
۶۴	مخبون محذوذ مرفل مقطوع	فعلن فع فعلاتن فاعل	نہ رہی اب کوئی حسرت باقی
۶۵	مخبون مخلع مقطوع	فعلن فعل فاعلن فاعل	نہ رہو دکھی دیس میں ہرگز
۶۶	مخبون مخلع مجموع	فعلن فعل مفاعلن فعل	وہ مرے خیال سے چلا گیا
۶۷	مخبون مجموع محذوذ	فعلن مفاعلن فعلن فع	کوئی پھر مجھے پکار رہا ہے
۶۸	مخبون مجموع مقطوع محذوذ	فعلن مفاعلن فاعل فع	کوئی پھر مری طرف آتا ہے
۶۹	مقطوع مجموع مخبون محذوذ	فاعل مفاعلن فعلن فع	ساجن مرے یہاں نہیں آئے
۷۰	مقطوع مجموع محذوذ مخبون	فاعل مفاعلن فع فعلن	تو کوکھ مانگ سے ٹھنڈی رہے (فراق)
۷۱	مقطوع مجموع محذوذ	فاعل مفاعلن فاعل فع	پیاسی رہی بھری گنگا میں (حالی)
۷۲	مقطوع محذوذ مخبون مرفل	فاعل فع فعلن فعلاتن	چمکے گی ترے غم کی نشانی (فراق)
۷۳	یہ	فاعل فع فعلاتن فعلن	کرسی مانگ رہے ہیں جہلا
۷۴	یہ	فاعل فع فعلاتن فاعل	ہنسنے میں وہ صفائے دنداں (میر)
۷۵	مقطوع محذوذ مخبون مجموع	فاعل فع فعلن مفاعلن	آیا ہے مرے گھر مرا صنم
۷۶	مقطوع مخلع مجموع	فاعل فعل مفاعلن فعل	وہ اور دیس کو چلا گیا
۷۷	مخبون محذوذ	فاعلن فاعلن فعلن فع	اب مرے سامنے نہیں آنا
۷۸	محذوذ مخبون	فاعلن فاعلن فع فعلن	ہم ترے شہر کو چھوڑ چلے

۷۹	مقلوع	فاعلن فاعلن فعل فعل	ہم ترے عشق میں جواں رہے
۸۰	مقطوع محذوذ	فاعلن فاعلن فاعل فع	وہ مرے باغ میں آتا ہے
۸۱	مجموع مخبون محذوذ	مفاعلن فعلن فعلن فع	ترے جہاں کو سنوار گئے ہم
۸۲	مجموع مخبون مقطوع محذوذ	مفاعلن فعلن فاعل فع	کہاں کہاں نہ تجھے ڈھونڈھا ہے

معترض اس فہرست کے بعض اوزان میں فقدانِ ہم آہنگی کی شکایت کرینگے۔ کہا جائیگا کہ

ع مری جانِ تمنا کہاں گئی ع ایک گھڑی آرام نہ پایا

فعلن فعلن فاعلن فعل فع فعلاتن فع فعلاتن

جیسے مصرعے کیونکر ایک نظم میں جمع کیے جاسکتے ہیں۔ اعتراض کسی حد تک صحیح ہے، لیکن ان کی منافرت تقریبًا اتنی ہی ہے جتنی ان دو اوزان کی

ع نہ خدا ہی ملا نہ وصال صنم ع گل آشفتہ اس کے رُو کا

فعلن فعلن فعلن فعلن فاعل فاعل فاعل فاعل

اور ان کا اجتماع عروض نے جائز قرار دیا ہے۔ ہمیں تسلیم ہے کہ اس فہرست کے تمام اوزان ایک دوسرے کے ساتھ یکجا نہیں کیے جاسکتے، لیکن ایسے دو لخت اوزان کسی تیسرے وزن کا اشتراک قبول کرسکتے ہیں مثلاً فراق کا مصرع ع خوش حالی ہے شرطِ زندگی، ایک طرف ع گل آشفتہ اس کے رُوکا کے ساتھ جمع ہوسکتا ہے، تو دوسری طرف ع مری جانِ تمنا کہاں گئی کے ساتھ بھی آسکتا ہے۔ ۱۶ حرفی اوزان کی یہ جامع فہرست ہمارے لیے بنیادی کنجی ہے، جس کی مدد سے ہم مختلف طول کے اوزان کی تشکیل کرسکتے ہیں۔ ان ۸۲ اوزان کو میں گروہ (الف) کہونگا۔ ان تمام اوزان میں آخری حرف سے پہلے الف یا واؤ لگاکر تسبیغ اور اذالہ کے طور پر ۸۲ سترہ حرفی اوزان حاصل کیے جاسکتے ہیں۔ انھیں گروہ (ب) کہا جائیگا۔ ان مجموع ۱۶۴ اوزان کا اجتماع ایک دوسرے کے ساتھ جائز ہے۔

اب ۱۴ حرفی متدارک مثمن اوزان کا شمار ملاحظہ ہو۔ انھیں میں گروہ (ج) کہونگا۔

متدارک مثمن

۱	مخبون محذوذ	فعلن فعلن فعلن فع	نہ بہشت ملی نہ جہنم
۲	مخبون مقطوع محذوذ	فعلن فعلن فاعل فع	وہ چلا ہی گیا دل لے کر

نظم فاکر

۳	مخبون محذوف	فعلن فعلن فع فعلن	نہ بہار کہیں تھی نہ خزاں
۴	مخبون مخلّع	فعلن فعلن فعل فعل	مری جانِ غزل کہاں گئی
۵	مخبون مقطوع محذوف	فعلن فاعل فعلن فع	نہ تجھے پایا نہ خدا کو
۶	”	فعلن فاعل فاعل فع	مری دنیا کیا دنیا ہے
۷	”	فعلن فاعل فع فعلن	تری دنیا میں چین نہیں
۸	مخبون مقطوع مخلّع	فعلن فاعل فعل فعل	تری دنیا میں مزا نہیں
۹	مقطوع مخبون محذوف	فاعل فعلن فعلن فع	ہے تیرے کلام میں جادو
۱۰	”	فاعل فعلن فاعل فع	کرنوں کی صبوحی چھلکی
۱۱	”	فاعل فعلن فع فعلن	ہے خوب تری گل بدنی
۱۲	مقطوع مخبون مخلّع	فاعل فعلن فعل فعل	گل پیرہنی کہاں گئی
۱۳	مقطوع مخبون محذوف	فاعل فاعل فعلن فع	آتا ہے یارِ سمن بر
۱۴	مقطوع محذوف	فاعل فاعل فاعل فع	دل مجھ کو بہکاتا ہے
۱۵	مقطوع محذوف مخبون	فاعل فاعل فع فعلن	کون آیا گلزار لیے
۱۶	مقطوع مخلّع	فاعل فاعل فعل فعل	جینے میں کچھ مزا نہیں
۱۷	مجبوع محذوف مخبون	مفاعلن فع فعلن فع	مرے چمن سے نہیں جانا
۱۸	مجبوع محذوف مقطوع	مفاعلن فع فاعل فع	گدا بھکاری خسرو شہ
۱۹	مجبوع محذوف مخبون	مفاعلن فع فع فعلن	رہے تیری گل پیرہنی
۲۰	مجبوع محذوف مخلّع	مفاعلن فع فعل فعل	کوئی چمن سے چلا گیا
۲۱	مخلّع مخبون محذوف	فعل فاعلن فعلن فع	گلستاں میں کوئی آیا
۲۲	مخلّع مقطوع محذوف	فعل فاعلن فاعل فع	گلستاں میں چلتے ہو
۲۳	مخلّع محذوف مخبون	فعل فاعلن فع فعلن	زمین آسمان گھوم گئے
۲۴	مخلّع	فعل فاعلن فعل فعل	زمیں آسماں بدل گئے
۲۵	مخلّع مخبون محذوف	فاعلن فعل فعلن فع	یہ بہار ہے کہ خزاں ہے

۲۶	مخلّع مقطوع محذوذ	فاعلن فعل فاعل فع	مدہ بھری جوانی چھلکی
۲۷	مخلّع محذوذ مخبون	فاعلن فعل فع فعلن	دیکھ بھال کر چھوڑ دیا
۲۸	مخلّع	فاعلن فعل فعل فعل	دور دیس کو چلا گیا
۲۹	مخبون محذوذ	فعلن فع فعلن فعلن	میرے دل میں ہے بہشت بریں
۳۰	مخبون محذوذ مقطوع	فعلن فع فعلن فاعل	مرا دل توڑ گیا کوئی
۳۱	مخبون محذوذ مجموع	فعلن فع مفاعلن فع	نہ رہا کوئی گل چمن میں
۳۲	مخبون محذوذ مخلّع	فعلن فع فعل فاعلن	نہ رہے وہ مرے باغ میں
۳۳	محذوذ مخبون	فع فعلن فعلن فعلن	صبح بہار پیالہ فگن
۳۴	محذوذ مخبون مقطوع	فع فعلن فعلن فاعل	صبح بہار قدح افگن
۳۵	محذوذ مخبون مقطوع	فع فعلن فاعل فعلن	ہائے تری گل پیرہنی
۳۶	″	فع فعلن فاعل فاعل	صبح چمن کے نظارے
۳۷	محذوذ مخبون مخلّع	فع فعلن فعل فاعلن	چھوڑ گیا دکھی دیس کو
۳۸	″	فع فعلن فاعلن فعل	کوئی چمن سے چلا گیا
۳۹	محذوذ مخبون مرفّل	فع فعلن فع فعلاتن	روند رہا ہے کوئی دل کو
۴۰	مقطوع محذوذ مخبون	فاعل فع فعلن فعلن	ہے ہر گھونٹ خمار شکن
۴۱	″	فاعل فع فعلن فاعل	میری جانِ غزل آئی
۴۲	مقطوع محذوذ مجموع	فاعل فع مفاعلن فع	چھلکی مدہ بھری جوانی
۴۳	مقطوع محذوذ مخلّع	فاعل فع فعل فاعلن	جاتے ہیں ترے شہر سے
۴۴	مخلّع مخبون	فعل فعل فعلن فعلن	کہاں گئی مری جانِ غزل
۴۵	مخلّع مخبون مقطوع	فعل فعل فعلن فاعل	چلا گیا ترا دیوانہ
۴۶	محذوذ مخلع مخبون	فع فعل فاعلن فعلن	تم مرے باغ میں نہ گئے
۴۷	محذوذ مخلّع مقطوع	فع فعل فاعلن فاعل	وہ مرے دیس میں آیا
۴۸	مخبون مخلّع	فعلن فعل فعل فعلن	کوئی پھر مجھے پکار گیا

۴۹	مخبون مخلّع مقطوع	فعلن فعل فعل فاعل	نہ رہا دل جواں باقی
۵۰	مقطوع مخلّع مخبون	فاعل فعل فعل فعلن	کیوں آسمان پر نہ چلیں
۵۱	مقطوع مخلّع	فاعل فعل فعل فاعل	دل آسمان پر پہنچا
۵۲	مقطوع مخلّع محذوذ	فاعل فعل فاعلن فع	آیا مرے ساتھ کوئی

بعض اوزان میں فع فعل آتا ہے جسے بخوبی فاعلن سے بدلا جاسکتا ہے، لیکن ایسا کرنے سے یہ اوزان مسدّس ہوجاتے اور مثمن اور مسدّس کا اجتماع ایسی بے اصولی ہوتی جس کی مجھے کبھی جرأت نہیں ہے۔ ان ۵۲ اوزان کو ہم گروہ (ج) کہینگے۔ ان کے آخر میں ایک ساکن حرف جوڑ دیا جائے یعنی فع۔ فعل۔ فاعلن فعلن اور فاعل کو بالترتیب فاع۔ فعول۔ فاعلان۔ فعلیان، مفعول سے بدل دیا جائے، تو مزید ۵۲ پندرہ حرفی اوزان حاصل ہونگے۔ انھیں ہم گروہ (د) کہینگے۔ گویا اب ہمارے پاس ذیل کے چار گروہ ہیں:

گروہ (الف) : ۸۲ سولہ حرفی اوزان }
گروہ (ب) : ۸۲ سترہ حرفی اوزان } اجتماع جائز

گروہ (ج) : ۵۲ چودہ حرفی اوزان }
گروہ (د) : ۵۲ پندرہ حرفی اوزان } اجتماع جائز

اب ہم شانزدہ رکنی بحر کی تشکیل کرتے ہیں:

اس کے ہر مصرع کے صاف صاف دو جزو ہوتے ہیں، جن میں سے ہر ایک چار چار ارکان پر مشتمل ہوتا ہے اگر کسی مصرع میں کسی لفظ کا کچھ حصہ پہلے جزو میں اور بقیہ دوسرے جزو میں آجائے، تو شکستِ ناروا کا عیب ہوگا۔ شانزدہ رکنی وزن میں جزوِ اوّل گروہ (الف) کا کوئی وزن ہوسکتا ہے، اور جزوِ دوم گروہ (الف) اور گروہ (ب) میں سے کوئی وزن ہوسکتا ہے۔ اس طرح اگر دونوں اجزا گروہ (الف) میں سے ہوں، تو ۸۲×۸۲=۶۷۲۴ بتیس حرفی اوزان حاصل ہونگے۔ اگر پہلا جزو گروہ (الف) سے اور دوسرا جزو گروہ (ب) سے ہو تو مزید ۶۷۲۴ تینتیس (۳۳) حرفی اوزان برآمد ہونگے۔ ان ۱۳۴۴۸ اوزان کا اجتماع جائز ہے۔ انھیں ہم گروہ (ہ) کہینگے۔

ان میں سے ایک سببِ خفیف کم ہوکر ۳۰ یا ۳۱ حرفی شانزدہ رکنی ہوتی ہے۔ اس کی صورت یہ ہے کہ جزوِ اوّل کے لیے گروہ (الف) کے ۸۲ اوزان میں سے کوئی ایک لیا جائے اور جزوِ دوم کے لیے گروہ (ج) کے چودہ حرفی اوزان میں سے کوئی وزن یا گروہ (د) پندرہ حرفی اوزان میں سے کوئی؛ اس طرح ۴۲۶۴ تیس حرفی اور ۴۲۶۴ اکتیس حرفی اوزان بنینگے۔ ان ۸۵۲۸ اوزان کا اجتماع جائز ہے۔ انھیں ہم گروہ

(داؤ) کھینگے۔

سوال یہ ہے کہ کیا گروہ (ہ) اور گروہ (داؤ) کے اوزان کا اجتماع جائز ہے؟ میرے نزدیک نہیں۔ آزاد نظم کی اور بات ہے۔ ویسے دو مصرعوں میں ایک سببِ خفیف کی کمی بیشی جائز نہیں ہے؛ اس کی تائید میں دو مثالیں پیش کی جاتی ہیں۔

۱۔ ذوق نے نئے وزن میں غزل کہی، تو مطلع کے ایک مصرع میں ایک سببِ خفیف کم تھا جس پر شاہ نصیر نے ٹوکا اور ذوق نے فوراً ایک سبب کا اضافہ کر دیا۔ مطلع ہے:

جس ہاتھ میں خاتم لعل کی ہے، گر اس میں زلفِ سرکش ہو
پھر زلف بنے وہ دستِ موسیٰ، جس میں اخگر آتش ہو

آزاد کے بیان[36] کے مطابق ذوق نے اصلاً پہلے مصرع کا پہلا لفظ 'جس' چھوڑ دیا تھا۔ لیکن دیوانِ ذوق میں لکھتے ہیں[37] کہ ذوق نے اصلاً دوسرے مصرع کے شروع کا لفظ 'پھر' چھوڑ دیا تھا۔ بہر حال خواہ پہلے مصرع میں ایک لفظ چھوڑا ہو یا دوسرے میں، اس واقعے سے ظاہر ہے کہ شاہ نصیر اور ذوق اور خود آزاد کے نزدیک بھی ۳۲ حرفی وزن کے ساتھ ۳۰ حرفی وزن کا اجتماع جائز نہیں ہے۔

۲۔ جوش ملیح آبادی کے مجموعے نقش و نگار کی پہلی نظم کے مصرعے ۱۶ حرفی ہیں، لیکن ذیل بند کا تیسرا مصرع گھٹ کر ۱۴ حرفی رہ گیا ہے:

ہلچل میں دل کی بستی ہے طوفانِ جنوں میں بستی ہے
آنکھ میں شب کی مستی ہے اور مستی دل کو ڈستی ہے

اس پر حامد حسن قادری نے گرفت کی تھی۔[38] اسی قسم کا سہو فراق سے بھی ان کی مشہور نظم 'دھرتی کی کروٹ' میں ہوا ہے۔ پوری نظم ۱۶ حرفی مصرعوں میں ہے، لیکن ذیل کے اشعار کے دوسرے مصرعوں میں ایک سببِ خفیف کی کمی ہے یعنی یہ ۱۴ حرفی ہیں:

کر کے برابر رکھ دیتے ہیں اونچ نیچ دھرم
کوڑے کو بس نرما دیتے ہیں اپنے دھرتی توڑ قدم

حیرت اس پر ہے کہ ذوق نے دوسری جگہ ۳۲ حرفی بحر میں ایک مصرع تیس حرفی لکھ دیا جو حالی اکثر بحر الفصاحت میں درج ہے[39] لیکن صاحب بحر الفصاحت کی نظر اس پر نہ گئی۔ شعر یہ ہے:

عکسِ شعاعِ مہر نہیں یہ، بیل چنبیلی لپٹی ہے — سروِ چمن نے کیا ہے پیدا امر بیلِ تو ہار گلے میں

پہلے مصرعے کے آخر میں ایک سبب کی کمی ہے۔ میر کے یہاں اس فروگذاشت کی بہت مثالیں ملتی ہیں:

ہجراں میں برسوں ہم نے میر کیا ہے پاسِ وفا — اب جو کبھو ٹک پاس بلائے ہم کو وہ، تو دور نہیں

کافر مسلم دونوں پر نسبت اس سے کچھ دعویٰ — بہت لیے تسبیح پھرے ہم، پہنا ہے زنار بہت

ٹیڑھی بھویں دشمن پہ کرو، عشق و ہوس میں تمیز کرو — یعنی تیغِ ستم ایک اس کو چلتے پھرتے لگا بیٹھو

یہ تینوں شعر جن غزلوں کے ہیں، ان کے مصرعے ۳۰ حرفی ہیں، لیکن ان تینوں شعروں کے پہلے مصرعے ۲۸ حرفی ہیں، یعنی ان مصرعوں کے نصفِ اوّل میں ایک سبب کی کمی ہے۔ میرے نزدیک اس بحر کے دو مصرعوں میں ایک سببِ خفیف کی کمی بیشی عیب ہے۔ خواہ وہ ذوق سے سرزد ہوئی ہو، خواہ میر سے، خواہ فراق سے۔

ایک شانزدہ رکنی بحر ۲۸۔۲۹ اور کبھی کبھی ۳۰ حروف کی بھی ہوتی ہے، گو اس کا رواج کم ہے۔ یہ گروہ (ج) اور (د) کے اوزان سے بنتی ہے۔ گروہ (ج) اور (د) کے کل اوزان ۱۰۴ ہیں۔ اس بحر کے مصرع کے نصفِ اول اور نصفِ دوم دونوں میں ان ۱۰۴ اوزان میں سے کوئی سا وزن ہو سکتا ہے یعنی کل ۱۰۴×۱۰۴ = ۱۰۸۱۶ اوزان ہوتے ہیں۔ یہ چھوٹ اسی بحر کو ہے کہ مصرع کے نصفِ اول کے آخر میں بھی دو ساکن حروف (مستبغ یا مذال رکن) لانا جائز ہے۔ وجہ یہ ہے کہ اس بحر کے دونوں اجزا کے بیچ ایک واضح وقفہ ہوتا ہے، جب کہ دوسرے اوزان میں نہیں ہوتا۔ اس بحر کے اوزان کو ہم گروہ (ز) کہیں گے۔ مثال:

دنیا میری بلا جانے مہنگی ہے یا سستی ہے
موت ملے تو مفت نہ لوں ہستی کی کیا ہستی ہے (فانی)

بنتِ نبی کے پیارے لال، ہائے حسینا وائے حسین!
کہاں پڑے ہو آج نڈھال، ہائے حسینا، وائے حسین! (سودا)

اب خلاصے کے طور پر ہماری زیرِ بحث بحر کے مثمن اور شانزدہ رکنی اوزان کا شمار کیا جاتا ہے۔ وضاحت کے لیے نمونۃً ایک ایک اہم ترین بنیادی وزن بھی درج ہے:

مثمن اوزان

۱۔ گروہ (الف) ۱۶ حرفی اوزان ۸۲۔ بنیادی وزن: فاعل فاعل فاعل فاعل

گروہ (ب) ۱۷ حرفی اوزان ۸۲۔ بنیادی وزن: فاعل فاعل فاعل مفعول

ان ۱۶۹۴ اوزان کا اجتماع جائز ہے۔

۲۔ گروہ (ج) ۱۴ حرفی اوزان ۵۲۔ بنیادی وزن : فاعل فاعل فاعل فع

گروہ (د) ۱۵ حرفی اوزان ۵۲۔ بنیادی وزن : فاعل فاعل فاعل فاع

ان ۱۰۴ اوزان کا اجتماع جائز ہے

شانزدہ رکنی اوزان

۳۔ گروہ (ہ)

(۱) ۳۲ حرفی اوزان ۶۷۲۴۔ ان میں ہر مصرع کا نصفِ اوّل و نصف دوم گروہ (الف) کے کسی وزن سے بنیگا۔ بنیادی وزن : فاعل فاعل فاعل فاعل فاعل فاعل فاعل فاعل

(۲) ۳۲ حرفی اوزان ۶۷۲۴۔ ان میں ہر مصرع کا نصفِ اوّل گروہ (الف) کا کوئی وزن ہوگا اور نصفِ آخر گروہ (ب) کا کوئی وزن۔ بنیادی وزن، فاعل فاعل فاعل فاعل فاعل فاعل فاعل مفعول۔

ان ۱۳۴۴۸ اوزان کا اجتماع جائز ہے۔

گروہ (واو)

(۱) ۳۰ حرفی اوزان ۴۲۶۴۔ ان میں ہر مصرع کا نصفِ اوّل گروہ (الف) کے کسی وزن سے بنیگا۔ اور نصفِ دوم گروہ (ج) کے کسی وزن سے۔ بنیادی وزن: فاعل فاعل فاعل فاعل فاعل فاعل فاعل فع

(۲) ۳۱ حرفی اوزان ۴۲۶۴۔ ان میں ہر مصرع کا نصفِ اوّل گروہ (الف) کے کسی وزن پر مشتمل ہوگا اور نصفِ آخر گروہ (د) کے کسی وزن پر۔ بنیادی وزن: فاعل فاعل فاعل فاعل فاعل فاعل فاعل فاع

ان ۸۵۲۸ اوزان کا اجتماع جائز ہے۔

گروہ (ز)

(۱) ۲۸ حرفی اوزان ۲۷۰۴۔ ان میں ہر مصرع کا نصفِ اوّل و نصف دوم گروہ (ج) کا کوئی وزن ہوگا۔ بنیادی وزن، فاعل فاعل فاعل فع فاعل فاعل فاعل فع

(۲) ۲۹ حرفی اوزان ۴۰۴ ۲۷۰ ۔ ان میں ہر مصرع کا نصفِ اوّل گروہ (ج) کا کوئی وزن اور نصفِ آخر گروہ (د) کا کوئی وزن ہوگا۔ بنیادی وزن : فاعل فاعل فاعل فع فاعل فاعل فاعل فاع

(۳) ۲۹ حرفی اوزان ۴۰۴ ۲۷۰ ۔ ان میں ہر مصرع کا نصفِ اوّل گروہ (د) کا کوئی وزن ہوگا اور نصفِ آخر گروہ (ج) کا۔ بنیادی وزن : فاعل فاعل فاعل فاع فاعل فاعل فاعل فع

(۴) ۳۰ حرفی اوزان ۴۰۴ ۲۷۰ ۔ ان میں ہر مصرع کا نصفِ اول و نصفِ دوم گروہ (د) کا کوئی وزن ہوگا۔ بنیادی وزن: فاعل فاعل فاعل فاع فاعل فاعل فاعل فاع

ان ۱۰۸۱۶ اوزان کا اجتماع جائز ہے۔

اس طرح اس بحر کے متعلقہ مثمن اوزان کی کل تعداد ۲۶۸ اور شانزدہ رکنی اوزان کی تعداد ۳۲۷۹۲ ہوتی ہے۔

اس مضمون میں جن اجتہادات کا مظاہرہ کیا گیا ہے، کلاسکی عروضی ان پر چیں بہ جبیں ہو کر انھیں علمی بدعت یا ایجادِ بندہ قرار دینگے۔ ان کی خدمت میں التماس ہے کہ بندہ نواز کے عہد سے لے کر آج تک اس بحر کے مثمن اور شانزدہ رکنی اوزان میں جو اشعار لکھے گئے ہیں، اور جن کے متعدد مصرعے متداول کتبِ عروض کی رُو سے خارج از بحر قرار پاتے ہیں، میری تفصیل کے بعد اچھے بھلے موزوں ہو جائینگے۔ سردار جعفری کی جس غزل کے بیشتر مصرعوں کو غیر موزوں کہا گیا تھا، میری تشریح کی روشنی میں اس کا ہر مصرع موزوں ہو جاتا ہے لیکن اس سے کہیں یہ شبہہ نہ پیدا ہو جائے کہ میں نے اردو کے ہر غیر موزوں مصرعے کو موزوں بنانے کا بیڑہ اٹھا رکھا ہے۔ نہیں، میں نے اس بحر کی توسیع بعض اصولوں کے تحت کی ہے۔ جو مصرعے ان کے مطابق نہیں، وہ اب بھی غیر موزوں ہی ہیں۔ ہم نے میر، ذوق اور فراق کے بعض ایسے شعر درج کیے ہیں، جن کے پہلے مصرعے دوسرے مصرعے سے بقدر یک سبب چھوٹے رہ گئے ہیں اور انھیں ہم نے ناجائز قرار دیا ہے۔ چند اور مثالیں ملاحظہ ہوں:

۱۔ مستی، حسن پرستی، رندی، یہی عمل ہے مدّت سے
پیر کبیر ہووے، تو کیا ہے، چھوٹے ہے معمول کوئی (میر)

۲۔ معجون، شرابیں، ناچ، مزا اور ٹکیا سلفا کھڑ ہو
لڑ بھڑ کے نظیر پھر نکلا ہو، کیچڑ میں لتھڑ پتھڑ ہو (نظیر)

میر کے شعر میں کبیر اور نظیر کے شعر میں نظیر کی 'ر' بحر سے نکل جاتی ہے۔

۳ ع مرغے بولیں ککڑوں کوں، مرغیاں کوں کوں کرتی ہیں (نظیر)

ع قمری بولے حق سرہ، بلبل بولے بسم اللہ (نظیر)

مرغیاں کو 'مرغی یاں' اور سرہ کو 'سررا ہو' کہ کے مفعولن کے وزن پر نہ پڑھا جائے، تو مصرعے موزوں نہیں ہو سکتے۔

۴۔ چھیڑ کے سازِ نشاطِ چراغاں آج فراق سناتا ہے
غم کی کتھا، خوشی کی زبانی، دیوالی کے دیپ جلے (فراق)

دوسرے مصرع کو موزوں کرنے کے لیے خوشی بروزنِ فعل کی جگہ فاعل کے وزن کا لفظ مثلاً خوشیوں، شادی وغیرہ ہونا چاہیے۔

ظاہر ہے کہ میں عروض کی پابندیاں ختم کرنے کے حق میں نہیں ہوں؛ صرف یہ چاہتا ہوں کہ اس بحر میں جو آزادیاں ہمارے شعرا میں عام رہی ہیں، ان کے لیے عروض میں جگہ نکال لی جائے۔ یہ ترمیم واضافہ کچھ میری ایجاد نہیں، بلکہ یہ ہمارے ادب میں پہلے سے موجود ہیں؛ میں تو انھیں صرف عروضی سانچے میں ڈھال دینے کا گنہگار ہوں۔

میں نے اس بحر کو متعلقہ ہندی بحر کی وسعت دی ہے لیکن وہاں جس طرح اس کے تمام امکانات پر غور کیے بغیر اسے کھلی چھٹی دے دی گئی ہے، میں نے اسی کی روک تھام کی ہے۔ ہندی میں سمان سویّا میں صرف دو شرطیں ہیں:

(الف) ہر مصرعے میں ۳۲ ماترائیں ہوں، اور ۱۶ ماتراؤں کے بعد وقفہ ہو۔
(ب) مصرعے کے آخر میں فاعل آئے۔

ترتیبِ حروف متعین نہ کرنے کے یہ معنی ہیں کہ اس میں ہر قسم کی بے راہروی ممکن ہے مثلاً ذیل کے تین فرضی اوزان سمان سویّا کی تمام شرطوں کو پورا کرتے ہیں:

۱۔ متفاعلن فع فاعلاتن متفاعلن فاعلن فاعل
۲۔ مفاعلن مفاعلن فعول فعولن مستفعلن فاعل
۳۔ مفعول فعلن فاعلاتن مفاعلن مفاعلن فاعل

وہ تو غیر ہندی شعرا کی سلامت روی تھی کہ وہ بیجا بہک نہیں گئے۔ لیکن اسی کے سدِ باب کے لیے میں نے اردو میں تمام خوش آیند امکانات کا تعین کر دیا ہے، اگرچہ اس میں اوزان کی تعداد کئی ہزار تک پہنچ گئی ہے۔ اردو میں دکنی دور کی ابتدا میں اور حال میں گیتوں میں ہندی بحریں استعمال کرنے کا بہت رواج رہا ہے۔ ان مجوزہ توسیعات کی بنا پر ان ہندی بحروں والے اردو مصرعوں کو اردو عروض کے حصار میں لایا جاسکتا ہے۔

اس مضمون کے لکھنے کے دوران میں میرے لیے ایک حیرتناک لسانی انکشاف ہوا۔ اردو عروض کی بنیاد خفیف اور طویل لسانی رکنوں کی ترکیب پر مبنی ہے۔ ہندی کے وزن والے چھندوں کی بنا بھی یہی ہے۔ اس کے برعکس انگریزی کا عروض لسانی رکن میں بل کے وقوع اور فقدان پر مبنی ہے۔ یہ دیکھ کر میری حیرت کی انتہا نہ رہی کہ اردو اوزان بھی بل کی ترتیب کا شعور رکھتے ہیں۔ اردو الفاظ میں بل کی شناخت کے لیے سامعہ لسانیات میں بڑا تربیت یافتہ ہونا چاہیے۔ اہلِ زبان کلام میں کن رکنوں پر بل دے کر بولتے ہیں، اس کے اصول میں ایک سابق مضمون میں بیان کر چکا ہوں[۱۱]۔ چونکہ اردو الفاظ کا بل لسانی رکن کے طول کا تابع ہے، اس لیے اکثر صورتوں میں کسی وزن پر کہے ہوئے مصرع خود بخود اس وزن کے بل کے مطابق ہوتے ہیں۔ اگر مصرع میں بل کے وقوع میں خفیف سا اختلاف ہوتا ہے، تو موزوں طبع حضرات مصرع کے پڑھتے وقت الفاظ کے بل کو غیر شعوری طور پر تھوڑا بہت بدل کر وزن کے بل کے مطابق کر لیتے ہیں، لیکن شاذ و نادر ایسا بھی ہوتا ہے کہ مصرع کے الفاظ کا بل وزن کے بل سے بہت مختلف ہوتا ہے، اس لیے مصرع عروضی حیثیت سے موزوں ہونے کے باوجود پڑھنے میں سراسر غیر موزوں معلوم ہوتا ہے۔ اس کی پوست کندہ مثال یہ ہے:

۱ (الف) فعل فاعلن فاعل فاعل (ب) فعولن فعولن فاعل فع

۲ (الف) فع فعل فاعلن فاعل (ب) فع فعولن فعولن فع

۳ (الف) فعل فاعلن فاعل فع (ب) فعولن فعولن فاعل

(الف) کے اوزان کے ارکان بدل کر (ب) کے ارکان میں ظاہر کیا جائے، تو وزن خود بخود غیر موزوں معلوم ہونے لگتا ہے۔ کیوں؟ عروضی حیثیت سے (الف) اور (ب) کے اوزان برابر ہیں، لیکن ان میں بل کا وقوع بدل گیا ہے جس کی وجہ سے موزونیت مجروح ہو گئی ہے۔ چند مصرعوں سے کچھ اور وضاحت ہو جائے گی۔

۱۔ فعل فاعلن فاعل فاعل

(الف) بنی لکشمی دکھ کی رانی (ب) ہماری کہانی باقی ہے

۲۔ فعل فاعلن فعلن فاعل

(الف) پھلے خوب گل بدنی تیری (ب) تمھارا سہاگ دمکتا ہے

۳۔ فاعلن فعل فعلن فاعل

(الف) بے ضرر نہیں روشِ دنیا (ب) اضطراب آج مجھے کیوں ہے

۴۔ فع فعل فاعلن فاعل

(الف) وہ مرے دیس میں آیا (ب) وہ زمانہ نہیں باقی

ان چاروں مثالوں کے لسانی ارکان الگ الگ لکھ کر میں ہر لفظ کے بل والے رکن کے اوپر ایک کھڑا زبر بنا دیتا ہوں، تاکہ سب کچھ آئینہ ہوکر سامنے آجائے:

۱۔ فَ عِلْ فا ع لن فا عل فا عل

(الف) بَ نی لکش می دکھ کی را نی

(ب) ہَ ما ری کَ ہا نی با قی ہے

۲۔ فَ علْ فا عِ لن فَ عِ لُن فا عل

(الف) پھَ لے خوب گل بَ دَ نی تے ری

(ب) تُ مھا را س ہاگ دَ مک تا ہے

۳۔ فا عِ لن فَ عل فَ عِ لُن فا عل

(الف) بے ضَ رَر نَ ہیں رَ وِ شے دن یا

(ب) اِض طِ راب آج مُ جھے کیوں ہے

۴۔ فع فَ علْ فا عِ لن فا عل

(الف) وہ مِ رے دیس میں آ یا

(ب) وہ زَ ما نہ نَ ہیں با قی

چاروں مثالوں میں (الف) کے مصرعوں میں بل کی ترتیب وزن کے بل کے مطابق ہے۔ (ب) کے الفاظ

کا بل وزن کے بل سے مختلف مقامات پر ہے اس لیے یہ موزوں ہوتے ہوئے بھی غیر موزوں معلوم ہوتے ہیں۔

اردو کی ہندی بحر واقعی ایک بحرِ بے پایاں ہے۔ میں نے اس سمندر کو اس مضمون کے کوزے میں بند کرنے کی کوشش کی ہے۔ یقین ہے کہ اس تجزیے سے اس مضمون میں درج شدہ اشعار کی موزونیت اور عدم موزونیت کا تعین قطعی طور پر ہو سکیگا۔ ●●

حواشی

۱۔ شاعر آگرہ ستمبر ۱۹۳۶ء (بحوالہ نقد و نظر از حامد حسن قادری) : ۱۱۴

۲۔ سردار جعفری کی ایک ساقط الوزن غزل از انجمن آرا انجم۔ ہماری زبان، ۱۵ دسمبر ۱۹۶۶ء

۳۔ "کیا میر نے سوّیا چھند میں غزلیں کہی ہیں؟" از سلیم جعفر، قومی زبان کراچی، یکم اکتوبر ۱۹۵۸ء

۴۔ آبِ حیات : ۲۷۸ (بار دوازدہم۔ ناشر شیخ مبارک علی، لاہور)

۵۔ ایضاً : ۲۱۹

۶۔ دیوانِ ذوق مرتبۂ آزاد (محبوب المطابع، دہلی ۱۹۳۲ء)

۷۔ بحر الفصاحت (از نجم الغنی)، ۲۳۳ (نول کشور پریس بار دوم ۱۹۲۷ء) و ترجمۂ حدائق البلاغت از امام بخش صہبائی : ۱۴۰ (نول کشور پریس)

۸ و ۹۔ زرِ کامل عیار (ترجمہ معیار الاشعار محقق طوسی از اسیر) : ۲۱۷ (نول کشور پریس کانپور ۱۹۰۵ء)

۱۰۔ دریائے لطافت : ۳۹۵ (چھاپہ خانۂ آفتاب عالم تاب، مرشد آباد ۱۲۶۶ھ)

۱۱ و ۱۲۔ مقیاس الاشعار از مرزا محمد جعفر اوج : ۲۷۱ (مطبع جعفری لکھنؤ ۱۳۰۵ھ)

۱۳۔ دکن میں اردو (از ہاشمی) : ۳۲ (طبع ششم ۱۹۶۳ء)

۱۴۔ اردو کی ابتدائی نشو و نما میں صوفیائے کرام کا کام (از عبد الحق)۔ (انجمن ترقی اردو ہند، علی گڑھ)

۱۵۔ علی گڑھ تاریخ ادب اردو : ۲۲۵

۱۶۔ ایضاً : ۱۱۶

۱۷۔ ایضاً : ۱۰۸

۱۸۔ دکن میں اردو : ۳۲

۱۹۔ اردو مرثیہ از سفارش حسین رضوی : ۹۸ (مکتبہ جامعہ [illegible]

۲۰۔ بحر الفصاحت : ۲۳۳

۲۱۔ دریائے لطافت : ۳۹۶

۲۲۔ بحر الفصاحت : ۲۲۴

۲۳۔ زر کامل عیار (ترجمۂ معیار الاشعار) : ۲۱۸

۲۴۔ مقیاس الاشعار : ۲۷۲

۲۵۔ ایضاً : ۲۳

۲۶۔ کلیات میر : ۳۸۱ (نول کشور پریس، بار پنجم ۱۹۱۹ء)

۲۷۔ کلیات سودا : ۲ : ۱۶۴ (مرتبۂ عبد الباری آسی، نول کشور پریس، ۱۹۳۲ء)

۲۸۔ گلزار نظیر (از نظیر اکبرآبادی مرتبۂ سلیم جعفر : ۴۸ (ہندستانی اکیڈیمی، الہ آباد ۱۹۵۱ء)

۲۹۔ بحوالۂ جواہر العروض از جوہر مرادآبادی : ۹۲۔ (ناشر، رام نراین لعل الہ آباد) ؛ مقیاس الاشعار : ۲۳۹

۳۰۔ بحر الفصاحت : ۲۴۰

۳۱۔ زر کامل عیار ترجمۂ معیار الاشعار : ۲۱۲-۲۱۳

۳۲۔ ایضاً : ۲۱۶

۳۳۔ بحر الفصاحت : ۱۳۲

۳۴۔ مقیاس الاشعار : ۲۷۰

۳۵۔ زر کامل عیار ترجمۂ معیار الاشعار : ۱۰۱

۳۶۔ آب حیات : ۴۷۷

۳۷۔ دیوان ذوق (مرتبۂ آزاد) : ۱۵۴

۳۸۔ نقد و نظر : ۱۹۹

۳۹۔ بحر الفصاحت : ۲۲۶

۴۰۔ سردار جعفری کی ایک ساقط الوزن غزل از انجمن آرا انجم۔ ہماری زبان ۱۵ دسمبر ۱۹۶۲ء

۴۱۔ اردو میں بل اور زور۔ اردو ادب، علی گڑھ شمارہ ۱۔ ۱۹۶۳ء

منتخب اللطائف

ڈاکٹر سید امیر حسن عابدی
ایم۔ اے، پی ایچ ڈی
دلّی یونیورسٹی
دلّی

سید امیر حسن عابدی

منتخبُ اللطائف

ہندوستان کی تاریخ و تہذیب کے بیشمار ایسے مآخذ ہیں جن کا ذکر صرف کتابوں میں ملتا ہے، مگر اب تک ان کا کوئی سراغ نہ مل سکا۔ اس کے لیے علاوہ کئی اہم مآخذ ایسے بھی ہیں جن کا ذکر بھی عام طور سے نہیں کیا گیا ہے، اور اب وہ ملک کے مختلف گوشوں سے پیدا ہو رہے ہیں۔ ابھی حال میں ہمیں ایک تذکرۂ شعرا ملا ہے، جس کا نام "منتخب اللطائف" ہے جو رحم علی خان ایمان کی تالیف ہے۔

مؤلف کے حالات عام طور سے نہیں ملتے۔ خود اسی تذکرے کی مدد سے کچھ ان کی زندگی کے خدوخال درست کیے جا سکتے ہیں۔ کتاب کی ابتدا میں وہ اپنے آپ کو سید عبدالوہاب کا مرید اور مولوی شیخ قطب علی کا شاگرد بتلاتا ہے۔ نیز ردیف الف کے شعرا کی فہرست کے سب سے آخر میں اس نے اپنا ذکر بھی کیا ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کا نام رحم علی خان اور تخلص ایمان ہے۔ بہرہ مند خاں اس کے والد اور پُردل خاں دادا تھے۔ اپنے متعلق لکھتا ہے "مؤلف این اوراق در سلکِ ملازمانِ شاہی در خرقۂ خاصِ جلو منسلک است"۔ اس سے پتہ چلتا ہے کہ اس نے شاہی ملازمت میں اپنی زندگی بسر کی۔ اپنا ذکر بڑے انکسار سے کیا ہے۔ "ہر چند نام خود را بوسیلۂ چند مزخرفات کہ بتکلیف بعضے از احبا از طبعِ ناقص سرزدہ در سلکِ اسامیِ بزرگانِ والاقدر انسلاک دادن لائق نمی دانست، لاکن بتوقعِ آنکہ بطفیلِ مرتبہ صفِ نعالِ صدر نشینان محفلِ مغی . . . مشمولِ عنایتِ ربانی و موردِ مرحمتِ سبحانی گردد مرقوم شد"۔ اس کے بعد اپنے ستائیس [۲۷] شعر دیے ہیں جن میں سے کچھ ملاحظہ ہوں:

وصفِ رخِ یار می نویسم	سر مشقِ بہار می نویسم
کشتہ است و ہنوز بدگمان است	بر لوحِ مزار می نویسم

حسب ذیل اشعار میں نصرت اللہ خاں نثار کے مصرع کی تضمین کی ہے:

صبر و سکون مبر، ببر غم زدلِ فگارِ من — رنج و الم مده، بده راحتِ جاں، نگارِ من!

لالہ و گل مبین، ببیں سینۂ داغدار ما — چیں بجبین میا، بیا خنده کناں، بہارِ من!

.... دگر مشو، بشو بندۂ عشق اولاً — جائے دگر مباش و باش برسر کوئے یارِ من!

بعض دوسرے شعرا کے ذکر میں بھی مؤلف کا ذکر ملتا ہے، حافظ امیر الدین امیر ابن شیخ عبدالجلیل بدایوں کے رہنے والے تھے۔ اپنے بریلی کے دورانِ قیام میں وہ مؤلف کے مکان پر گئے اور انھیں اپنے دیوان سے کچھ اشعار پڑھ کر سنائے۔ ان میں سے یہ دو شعر اس نے منتخب اللطائف میں نقل کیے ہیں:

ہر کجا خارے بود مشتاقِ دامانِ من است — ہر کجا چاکیست، در یادِ گریبانِ من است

شکر، کاں ماہ مہرباں گردید — بر مرادِ من آسماں گردید

دوست علی دوست ابن قاضی عبدالخالق جلیسر کے رہنے والے تھے، چونکہ ان کی مؤلف سے پہلے کی ملاقات تھی، اس لیے جب وہ بریلی گئے تو کچھ دن انھیں کے مکان پر رہے۔ اسی زمانے میں انھوں نے قصائدِ عرفی کا نسخہ مؤلف کو دیا، بعد کو وہ نواب عبداللہ خان کے پاس چلے گئے اور آخر کار فرخ آباد میں شاہی ملازم ہو گئے۔ انھوں نے "جامع اللطائف" کی تالیف کے وقت کچھ شعر بھیجے تھے، یہ "منتخب اللطائف" میں بھی ملتے ہیں، ان میں سے کچھ یہاں نقل کیے جاتے ہیں:

دو ابروے تو بود شاہ بیتِ دیوانے — زخالہا نقطِ انتخاب باید دید

شش جہت گشتم و تسکین نگرفتم جائے — روبروے تو چوں قبلہ نما آمده ام

ملا عبدالکریم عطائی جون پور کے تھے، ان کے ذیل میں وہاں کے ہمعصر عالم مولوی باب اللہ کا بھی ذکر کیا گیا ہے جن سے مؤلف نے استفادہ کیا تھا، لکھتے ہیں: "دریں عصر قطب سپہر کمال مرکز فلک اجلال، مستندِ علمائے محققین، مرجع مدققانِ حقیقت گزیں، مولانا الکل، عالی دستگاه مولوی باب اللہ سلمہ اللہ کہ بجلالِ ایں نحیف کہ فیض یاب خدمتِ ایشاں است عنایتِ بے غایت می فرمایند۔"

مولوی عنایت اللہ ولد ولی اللہ ابن قاضی ہیبت اللہ بٹالہ کے رہنے والے اور نور العین واقف کے چچازاد

بھائی تھے، مؤلفِ منتخب اللطائف سے ان کے بیحد گہرے تعلقات تھے۔ انھوں نے ان کے حسب ذیل دو شعر دیے ہیں:

فروتنی چو کند کس، تو ہم تواضع کن — خمیدہ می گذرند از درے کہ پست بود

بسینۂ حسرت تیرِ تو خار خار شکست — دگر مپرس ز دل یک دل و ہزار شکست

اسی طرح شیخ عبد السبحان ولد محمد واصل سے بھی جو حصار فیروزہ کے رہنے والے تھے مؤلف کے بڑے تعلقات تھے۔ چنانچہ ان کے متعلق لکھتے ہیں: "با فقیر ربطی خاص دارد" نیز ان کا یہ شعر بھی نقل کیا ہے:

تا خیالِ تکمۂ الماسِ او شد دلنشیں — چاک در جیبِ قبائے صبر تا دامن فتاد

عوض رائے مسرت ابن برج لعل کایستھ شاہجہانپور کے رہنے والے تھے، انھوں نے اپنے جو اشعار لالہ دل سکھ رائے کے ذریعہ سے مؤلفِ تذکرہ کے پاس بھجوائے تھے" ان میں سے ایک یہ ہے:

نالہ ام از غفلتِ حسنِ خودش ہشیار نیست — شورِ من ایں فتنۂ خوابیدہ را بیدار ساخت

روشِ میکدۂ برہمن و شیخ مپرس — شیشہ قل خواند و پیمانہ بزناری نیست

میاں منگلی خلف شیخ مکارم کے بارے میں لکھتے ہیں: "برحالِ مؤلف خیلے شفقت می نمود" ان کا شعر دیا ہے

گلہ از جورِ دلربا چہ کنم — بندہ ام، شکوہ با خدا چہ کنم

مرزا نادر الزماں فصیح کے ذکر میں کہتے ہیں کہ وہ خاندوران کے استاد تھے اور ان کے انتقال کے بعد نواب بہادر جاوید خان داروغہ منصب دارانِ خاصِ جلو، جس سے خود مؤلف کے بھی تعلقات تھے، ان کی خبر گیری کرتا رہے۔ اس کے بعد مؤلف نے ان کا یہ شعر نقل کیا ہے:

عمر بگذشت و بیاسود دل از نالہ و آہ — کارواں رفت و ہماں بانگِ درامی آید

میر محمد نعیم نعیم کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "دراں ایام چند رسائلِ عروض و قافیہ وغیرہ از فقیر سند کردہ و شعرِ ریختہ کہ عبارت از زبانِ اردو باشد اکثر می گفت۔ وگاہے شعر فارسی نیز موزوں می کرد" پھر ان کا یہ شعر اقتباس کیا ہے:

چو شمع جملہ بدن صرفِ سوختن کردم — ہنوز در دلِ من ذوقِ سوختن باقی ست

نور العین واقف کچھ دن کے لیے بریلی گئے۔ جب انھوں نے مؤلف منتخب اللطائف کا نام سنا تو بزرگانہ انداز

سے ایک دن خود ان کے گھر گئے، اور پھر جب تک وہاں رہے، ہر روز بلکہ کبھی کبھی ایک دن میں دو دو مرتبہ بھی ان سے ملتے رہے۔ نیز اپنے دیوان سے تقریباً ۱۰۰ شعر خود انتخاب کرکے انھیں دیے اور ان کے کلام سے بھی اپنی بیاض میں کچھ شعر لکھے۔ چلتے وقت واقف نے انھیں دعا دی کہ خدا تمھیں دونوں جہان میں با ایمان رکھے۔ مؤلف کا کہنا ہے کہ یہ ان کی دعا کی برکت ہے کہ خداوندِ عالم نے میرے دینی اور دنیوی امور کو اچھے طور سے انجام تک پہنچادیا۔ تذکرہ میں واقف کے یہ دو شعر نقل کیے گیے ہیں:

هر غنچه بشگفت الا دلِ من ایوا دلِ من ، ایوا دلِ من !
از ربطِ الفت دارد طپیدن آنجا دلِ او، اینجا دلِ من

دوسرے شعر سے متعلق کہتے ہیں: "شعر ثانی بنامِ شاہ ملول شنیده بودم شیخ موصوف تمام غزل از دیوانِ خود نوشته پیشِ فقیر آورد۔"

شیخ محمد واصل عباسی ابن شیخ شفاعت اللہ بدایوں کے رہنے والے تھے ان سے متعلق لکھتے ہیں[۱۳]: "بر حالِ فقیر اشفاق دارد۔" اس تذکرہ کے لیے انھوں نے اپنے کچھ اشعار بذاتِ خود مؤلف کو دیے تھے: ان میں سے دو یہ ہیں:

فیضِ دروں ز صحبتِ روشندلان طلب شمعی برای بزم ازین دودمان طلب
یابد ز خاکساریِ خود اوج گرد باد اوّل زمیں بگیر، دگر آسماں طلب

اسی طرح میر محمد ہاشم کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں[۱۴]: "فقیر از خدمتِ ایشان فیض برداشته است۔" اس کے بعد ان کا یہ شعر دیا ہے:

گل چند طور گشت، بدان رنگ و بو نشد دیده شد و دہاں شد و رُو شد، چو اُو نشد

میر ولی اللہ فرخ آبادی (ف ۱۲۴۵/۱۸۳۲ء) نے تاریخ فرخ آباد لکھی ہے جس میں انھوں نے فرخ آباد کے مشہور شعرا کا بھی ذکر کیا ہے۔ اس حصے کو ڈاکٹر مختار الدین احمد نے اردو ادب علی گڑھ[۱۵] میں شائع کر دیا ہے۔ میر ولی اللہ شعرا کے سلسلے میں رحم علی خان ایمان کا بھی ذکر کرتے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں کہ رحم علی خان ایمان "نواب پُردل خان سکندری" کے فرزندوں میں سے تھے، لیکن حاشیے میں ڈاکٹر مختار الدین احمد نے اسے یوں درست کیا ہے:

رحم علی خان ولد بہرہ مند خان پردل خان۔

میر ولی اللہ نے "سکندری" کی تشریح نہیں کی ہے۔ البتہ ڈاکٹر مختار الدین احمد نے لکھا ہے: "ساکن سکندرہ راؤ

ضلع علی گڑھ" مگر ڈاکٹر صاحب نے کوئی ثبوت نہیں دیا جس سے معلوم ہو سکے سکندری سے سکندرہ راؤ ضلع علیگڈھ کی طرف اشارہ ہے۔ برٹش میوزیم کی فہرست (صفحہ ۱۰۲۶) میں ان کا نام محمد رحم علی خان ملتا ہے اور یہ بھی کہ وہ سکندر پور سے رہنے والے تھے، مگر صفحہ ۱۰۴۳ پر ہے کہ وہ سکندر راؤ: ضلع علیگڈھ؛ کے رہنے والے تھے۔ بلکہ رومن حروف کے ساتھ ساتھ فارسی حروف میں بھی یوں دیا ہے " رحم علی خان ولد بہرہ مند خانِ پردل خانی ساکن سکندرہ راؤ" اور غالباً بیان کی کتاب "مصباح صبیان" سے نقل ہوا ہے جس کا ذکر اسی صفحہ ۱۰۴۳ پر کیا گیا ہے، اس فہرست میں یہ بھی اضافہ کیا گیا ہے کہ اس کتاب کا موضوع فارسی قواعد ہے بہرحال وہ کہیں بھی پیدا ہوئے ہوں، ان کی زندگی کا بیشتر حصہ بریلی اور فرخ آباد میں بسر ہوا۔

مؤلفِ تاریخ فرخ آباد نے یہ بھی لکھا ہے کہ ان کے نانا مراد خان شاہجہان آباد کے مشہور طبیبوں میں سے تھے۔ نیز بتلایا ہے کہ انھوں نے مولوی غلام نبی بریلوی اور غلام حسین سے فارسی نظم و نثر پڑھی اور وہ میاں جیونتھن بریلوی جیسے مشہور معلم کی خدمت میں بھی رہے تھے۔

تاریخ فرخ آباد میں رحم علی خان کی فارسی تصنیفوں میں خلاصۃ العلوم، مطلوبِ طالب، مصباح صبیان، تذکرۂ شعرا اور مصطلح شعرا کا ذکر کیا گیا ہے۔ ڈاکٹر مختار الدین احمد نے لکھا ہے کہ مصباح صبیان کا ایک خطی نسخہ برٹش میوزیم[1] میں موجود ہے۔ برٹش میوزیم میں ان کی ایک اور کتاب طب میں جس کا ذکر ولی اللہ صاحب تاریخ فرخ آباد نے نہیں کیا ہے، بدیع النوادر بھی موجود ہے[2]۔

صاحبِ تاریخ فرخ آباد نے رحم علی خان کا سالِ وفات ۱۲۲۶ ہجری (۱۸۱۱ عیسوی) بتایا ہے، نیز لکھا ہے کہ ان کی قبر فرخ آباد میں دروازہ کے باہر ہے۔

آخر میں اسی مورخ نے لکھا ہے کہ رحم علی خان کبھی کبھی شعر بھی کہتے اور ایمان تخلص کرتے تھے۔ اس کے بعد ان کے حسبِ ذیل اشعار نقل کیے ہیں:

قدِ موزونِ اُو زخویشم بُرد — می کنم سیرِ عالمِ بالا
دلم از دستِ جورِ اُو بشکست — صحبتِ سنگ و شیشہ تا بکجا

پیشِ اُو از حسنِ یوسف بر زباں حرفے گذشت — روے در ہم کرد و گفت، اُو ہم عزیزے بود است

از منِ بینشان مجو نامے کشتۂ عشق را مزارے کو

سید علی حسن خان مؤلف "صبح گلشن" نے ایمان کو فرخ آبادی اور عربی، فارسی اور دوسرے انسانی فضائل میں فرید العصر اور وحید الزماں بتلایا ہے۔ نیز لکھا ہے کہ انھوں نے زندگی بھر درس و تدریس اور علمی مذاکرے میں اپنا وقت صرف کیا۔ انھوں نے بھی ۱۲۲۶ ہجری ہی سالِ وفات بتلایا ہے۔ اور اس پر سید غلام رسول پروانہ بلگرامی کے قطعۂ تاریخ وفات کا اضافہ ہے :-

عالمِ عالی مذاق و نکتہ رس بود طبعش در فضائل منجلی

کرد چوں آہنگِ جنت، گفت دل رفت ایمان باحیا پیشِ علی

مؤلفِ صبح گلشن نے ایمان کے سات شعر انتخاب کیے اور ان کی تعریف کی ہے، ان سات میں سے دو تو تاریخِ فرخ آباد کے انتخاب کا پہلا اور آخری شعر ہیں، بقیہ شعر یہ ہیں :-

در دستِ زلفِ یار فتادست، کارِ ما جز اضطراب نیست دگر اختیارِ ما

تا ثیرِ بختِ تیرہ پس از مرگ ہم نرفت جز دُود نیست شعلۂ شمعِ مزارِ ما

ماہِ من! مہرِ تست چارۂ دل چکنم نیست در ستارۂ دل

نہ من ہمیں فلک و دہر بیوفا دیدم بہر کہ یار شدم ہر بسہ جفا دیدم

دلِ بیتاب را قرارے کو اینقدر تابِ انتظارے کو

مؤلف کی طرح یہ تذکرہ بھی تقریباً گمنام ہی رہا ہے۔ مؤلفین نے "منتخب اللطائف" کو شاذ و نادر ہی اپنے ماخذ میں شمار کیا ہے۔ سٹوری نے بھی اپنی مشہور کتاب پرشین لٹریچر میں کہیں اس کا ذکر نہیں کیا البتہ بعض تذکرہ نویسوں کی نظر سے یہ ضرور گذرا ہے۔ مثلاً قدرت اللہ شوق (ف ۱۲۲۴ھ/۱۸۰۹ء) نے تذکرہ تکملۃ الشعراے جامِ جمشید کی تالیف میں جن تذکروں سے استفادہ کیا ہے، ان میں یہ "منتخب اللطائف" بھی ہے اور اس کا ذکر اس نے دیباچے میں کیا ہے۔ شوق ہی کا دوسرا اردو شعرا کا تذکرہ "طبقات الشعرا" بھی ہے، جو دو سال ہوئے لاہور سے شائع ہوا ہے۔

شوق کے علاوہ حسین قلی خاں عظیم آبادی نے بھی اپنے تذکرہ "نشترِ عشق" میں 'منتخب اللطائف' سے بہت کچھ استفادہ کیا؛ اس کا انھوں نے ذکر بھی کیا ہے۔

اس تذکرے کی تالیف کی وجہ مؤلف نے یہ بتائی ہے کہ انھوں نے شعرا کے کلام سے تقریباً دو ہزار شعر انتخاب کیے تھے۔ بعد کو انھیں خیال آیا کہ کیوں نہ ان اشعار کے کہنے والوں کے مختصر حالات اضافہ کرکے اسے ایک کتاب کی شکل دے دی جائے۔ مگر اختصار کی کوشش کے باوجود کتاب کا حجم بہت ہوگیا۔ اس کا نام انھوں نے 'جامع اللطائف' رکھا؛ یہ ۱۱۸۴ ہجری/۷۱-۱۷۷۰ عیسوی میں بریلی میں مکمل ہوئی اور اس میں نو سے جزو تھے۔

اس کے بعد عام افادے کے لیے انھوں نے اس کا انتخاب کیا اور اس کا نام 'منتخب اللطائف' رکھا۔ 'منتخب اللطائف' کا غالباً واحد نسخہ دہلی یونیورسٹی لائبریری میں ہے۔ 'جامع اللطائف' کا ابھی تک کہیں سے کوئی سراغ نہیں مل سکا۔

اس خطی نسخے کا سائز ½۵×۱۰ سینٹی میٹر ہے، خط نستعلیق، جلی حروف، اور اس میں ۴۴۵ صفحے ہیں؛ کاتب بدرالدین شاہ ابن جلال الدین قصبہ بھونگا کا رہنے والا تھا۔ اس نے اسے ۵ صفر ۱۲۰۶ ہجری (۱۷۹۱ عیسوی) کو مقیم الدین اور رحیم الدین کے لیے لکھ کر تمام کیا۔

اس نسخہ کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ یہ کسی زمانہ میں محمد سیف الحق ادیب (شاگرد غالب) کے پاس رہا ہے۔ انھوں نے اسے ۵ رمضان ۱۲۸۶ ہجری (۱۸۶۹ عیسوی) کو اکتیس پیسے میں خریدا تھا۔ اس میں انھوں نے جگہ جگہ اپنے ہاتھ سے حواشی کا اضافہ کیا ہے۔ مثلاً عبدالحق دہلوی سے متعلق ذرا تفصیل سے لکھا ہے، نیز انھوں نے کچھ ایسے شعرا کا ترجمہ حاشیے میں لکھا ہے جن کا ذکر متن میں نہیں تھا۔ مؤلف نے نورجہاں کا تخلص مخفی بتایا ہے اور اس کا ذکر 'م' کی فہرست میں کیا ہے۔ سیف الحق ادیب نے اس کو قلم زد کرکے اس کی جگہ حاشیے میں زیب النسا مخفی کے حالات بیان کیے ہیں۔ خود مؤلف نے زیب النسا کا ذکر 'ز' کی فہرست میں لکھا ہے۔ مؤلف نے رودکی کا 'ر' میں کیا ہے، لیکن سیف الحق نے ان کا ذکر الف کی ردیف میں کیا ہے، شاید ان کا خیال یہ رہا ہو کہ مؤلف سے یہ نام چھوٹ گیا تھا۔

اس تذکرے کی ایک اور اہمیت یہ ہے کہ اس سے مشہور کتاب "دبستانِ مذاہب" کے مؤلف کا نام معلوم ہوتا ہے، نیز پتہ چلتا ہے کہ اس کی تالیف کے زمانے میں صاحب "دبستانِ مذاہب" کا نام اتنا غیر معروف نہیں تھا جتنا آج کل ہے۔ دولت خان قاقشال کے حال میں لکھتے ہیں: "دولت خاں قاقشال از اتراک است ملا

موبد در دبستان، ایں شعر بنامش نوشتہ :-

ازصد سخنِ پیرم یک حرف مرایاد است　　　عالم نشود ویراں، تامیکدہ آباد است

اس تذکرے کے مطالعہ سے کئی مشہور شعروں کے کہنے والوں کا پتہ چل جاتا ہے جن کا عام طور سے علم نہیں ہے۔ مثلاً مندرجہ ذیل شعر کو میر محتشم علی خاں کا بتلایا گیا ہے[19] :-

آہستہ برگِ گل بفشاں بر مزارِ ما　　　بس نازک است شیشۂ دل در کنارِ ما

یوں تو مؤلف نے اس تذکرے میں رودکی اور فردوسی وغیرہ سے لے کر اپنے زمانے تک کہ فارسی شعرا کا ذکر کیا ہے، مگر اس کی اصلی اہمیت اس لحاظ سے ہے کہ انھوں نے اپنے ہمعصروں اور خاص کر اپنے ملنے والوں کا ذکر تفصیل سے کیا ہے نیز بہت سے ایسے شعرا کا ذکر کیا ہے جن سے متعلق غالباً کسی اور تذکرہ نویس نے نہیں لکھا ہے، اس میں اردو کے بعض اہم شعرا کا بھی تذکرہ ہے؛ اس لحاظ سے اس کا اردو شعرا کے سب سے پہلے تذکروں میں شمار ہوگا جسبِ ذیل شعرا کا مؤلف نے اپنے ہمعصروں کی طرح ذکر کیا ہے :-

(۱) میر عبدالوہاب افتخار (۲) محمد فصیح افصح (۳) مولوی عزیز اللہ آثم (۴) محمد بخش آشوب (۵) حافظ امیرالدین امیر (۶) امداد (۷) احسن الدین خان بیان (۸) تحسین خان تحسین (۹) اسداللہ تابع (۱۰) میر عبداللہ تجرد (۱۱) مرزا عطاء اللہ بیگ تائب (۱۲) راجہ جگل کشور ثروت (۱۳) حقیر (۱۴) حافظ عبدالحلیم حلیم (۱۵) شاہ حلیم اللہ الہ آبادی (۱۶) ذوقی رام حسرت (۱۷) شاہ نجیب اللہ حضرت (۱۸) میر حسین دوست سنبھلی (۱۹) محمد یحییٰ خان خرد (۲۰) خواجہ میر درد (۲۱) دوست علی دوست (۲۲) آقا ربیع (۲۳) میاں برہان علی رہین (۲۴) میاں عمر خان رندو ذہنی (۲۵) خان مرزا رسا (۲۶) مولوی فاخر زائر (۲۷) سخنور (۲۸) غلام مرتضیٰ سروری (۲۹) باقر شہید (۳۰) شمس الدین محمد (۳۱) تنسکھ رام شوق (۳۲) شیخ نظام الدین صانع (۳۳) جیکشن عشرت (۳۴) فقیہہ الدین محمد عزت (۳۵) مولوی عنایت اللہ (۳۶) محمد اعظم عاجز (۳۷) میر عبدالعلی عزلت (۳۸) شیخ عبدالسبحان (۳۹) میر جلال الدین زینہ پوری (۴۰) مرزا نادر الزماں فصیح (۴۱) مرزا مرتضیٰ قلی فراق (۴۲) محمد ثابت فائز (۴۳) مشتاق رائے قدرت (۴۴) نواب بہاء الدولہ عبداللہ خان کامل (۴۵) آقا لطیف (۴۶) مرزا جانِ جاناں مظہر (۴۷) میر محمد تقی میر (۴۸) میا منگلی (۴۹) محب اللہ لاہوری (۵۰) مرزا فاخر مکین (۵۱) شاہ ملول ملول (۵۲) سب سکھ رائے مسرور (۵۳) شیخ اکرام اللہ (۵۴) عوض رائے مسرت (۵۵) میر غلام نبی نسیم (۵۶) مرزا علی بیگ ندیم (۵۷) مرزا محمد حسین نوید (۵۸) شیخ محمد نقی نقی (۵۹) شیخ حامد نثار،

(۶۰) میر محمد نعیم نعیم (۶۱) شیخ نور الدین واقف (۶۲) وداد (۶۳) مرزا حاتم بیگ وافی (۶۴) میاں روح اللہ گورکھپوری واحد (۶۵) مرزا امام واصل (۶۶) شیخ محمد واصل عباسی واصل (۶۷) میر محمد ہاشم۔

یہ تذکرہ تحقیقی بھی ہے اور تنقیدی بھی۔ تحقیقی اس لحاظ سے کہ مؤلف نے مختلف منابع سے رجوع کرنے کے بعد جو صحیح اور درست سمجھا، وہی لکھا ہے اور واقعات سے متعلق اپنی طرف سے تحقیق کی کوشش کی ہے وغیرہ لکھتے ہیں[۲۱]: "بعضے احوال را کہ، درآن نسخہ تطویل یافتہ کوتاہ کردہ وذکرِ اختلافاتِ اقوال موقوف نمودہ، آنچہ کہ اعتبارِ صحت گرفتہ مرقوم ساختہ"۔ مثلاً شیخ احمد نامی کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں[۲۱]: "غزلی کہ می آید از اشعار اُوست کہ بعض بنامِ امیر خسرو منسوب دارند:۔

اے شوخِ چشمِ تو کشت مارا | در ہجرِ تو سوختیم جان را"

حکیم کاظم کاشانی کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں[۲۲]: "لطیفۂ میر صیدی کہ بنامش در دیگر نسخ مسطور است بنا بر خوفِ طوالت درایں کتاب گذاشتہ شد"۔

مگر جہاں مؤلف باوجود اختلافات کے کسی صحیح نتیجے تک نہیں پہنچ سکتے، وہاں وہ دونوں طرف کا ذکر بغیر کسی فیصلہ کے کر دیتے ہیں، نظیر بیگ خادم کا یہ شعر نقل کرتے ہیں[۲۳]:۔

اے کہ می گوئی: دمِ مردن فراموشم مکن | منکہ می میرم برایت چون فراموشت کم

اور پھر کہتے ہیں: "شعرِ مذکور مختلف فیہ است"۔

اسی طرح حضرت قطب الدین بختیار کاکی کا یہ شعر نقل کرتے ہیں[۲۴]:

اے بگردِ شمعِ رُویت عالمے پروانۂ | از لبِ شیرینِ تو شوریست در ہر خانۂ

اور پھر کہتے ہیں: "معلوم باد کہ ایں غزل بنامِ حضرت مشہور است، لاکن در واقعاتِ کشمیر بنامِ سلطان قطب الدین مرقوم است واللہ اعلم"۔ عبداللہ نکہت کا ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں[۲۵]: "معلوم باد کہ تذکرہ نویسانِ متاخرین مثل خان آرزو وغیرہ در ہر باب چند اسامی را از بیاضہائے معتبرہ نقل کردہ اند، اگرچہ توہم اتحادِ بعض در دل خدشہ دارد، لاکن بتبعیتِ تحریرِ اساتذہ ناگزیر است"۔

اس کا یہ مطلب نہیں کہ اس تذکرہ میں غلطیاں اور اشتباہات نہیں ہیں۔ مثلاً مؤلف نے "قاسم خان" کو جہانگیر بادشاہ کا داماد بتلایا ہے۔ اسی طرح کی بعض اور بھی غلطیاں ملتی ہیں، کاتب نے بھی بعض فاحش غلطیاں کی ہیں، مثلاً 'نثر' کو ہر جگہ 'س' سے 'نسر' لکھا ہے۔

اس تذکرے کی دوسری خصوصیت انتقادی ہے۔ یعنی مؤلف نے اشعار کو صرف پڑھا نہیں بلکہ پرکھا بھی ہے۔ ان کے حسن و قبح پر نظر ڈالی ہے۔ کئی جگہوں پر بتلایا ہے کہ فلاں شاعر کا کلام کس شاعر کے کلام کی طرح ہے یا کس سے متاثر ہے۔ مثلاً حسن بیگ ترکمان کا ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں[۲۷]: "شعرش بطرزِ مرزا اشرف جہان مانا ست" محمد ہاشم تسلیم شیرازی سے متعلق لکھتے ہیں[۲۸]: "اشعارش بطرزِ جلال و ناصر علی مانا ست" شفیعائی شیرازی کے بارے میں لکھتے ہیں[۲۹]: "اکثر اشعار دیوانش متضمنِ اصطلاحِ متاخرین است و شعرش با طرزِ مرزا سعید اشرف بسیار مانا است" اسی طرح ہنرور خان عاقل کے لیے کہتے ہیں[۲۹]: "صاحبِ کلیات است و شعر بطورِ مرزا بیدل است" نیز محمد عاشق ہمت کے ترجمے میں لکھتے ہیں[۳۰]: "شاگردِ شاہ ناصر علی بود۔ ازیں جہت طرزِ کلامش باو مانا ست"

بعض شعروں کی مناسبت سے اور شعر بھی نقل کر دیا گیا ہے، جیسے میر غلام علی آزاد کے اس شعر کو نقل کرتے ہیں[۳۱]:

شکوہ خال بروے حبیب باید دید ستارہ سوختۂ خوش نصیب باید دید

اور پھر اس کی مناسبت سے کسی اور شاعر کا یہ شعر نقل کر دیا ہے جو انھیں اس موقع پر یاد آ گیا تھا:

خال جا کرد بکنجِ لبِ شکر شکنش اتفاقی ست سیہ بختی دریں خوش وطنی

اس تذکرے کی تیاری میں مؤلف نے حسبِ ذیل مآخذ سے استفادہ کیا ہے:

نفحات الانس، بحر الجواہر، سراج السایرین، مآثر رحیمی، واقعاتِ کشمیر، کلمات الصادقین، مجالس العشاق، لباب الالباب، تاریخ گزیدہ، تذکرۂ دولت شاہ، مرآۃ جہاں نما، دبستانِ مذاہب، تذکرۂ نصر آبادی، کلمات الشعرا، بیاضِ مرزا صاحب، اخبار الاخیار، عرفات العاشقین، تحفۂ سامی، مجمع النفائس، ریاض الشعرا، رسالۂ قشیریہ، تاریخ الیافعی، جامع اللطائف، فوائد الفواد، مرآۃ الخیال، بیاض شیخ علی حزیں، تذکرۂ علی حزیں، دیوان آنند رام مخلص، لطائف مولوی جامی، رسالۂ اقبالیہ، انتخاب شیخ علی حزیں، مجالس النفائس، لب التواریخ، مجالس عبد القادر مراغہ، بیاض مولانا واثق، تذکرۃ النسا، تاریخ عالم آرا، روضۃ الشعرا، تاریخ فرشتہ۔

اس تذکرے سے پتا چلتا ہے کہ کتنے شعرا صاحبِ دیوان یا کلیات گذرے ہیں، معلوم ہوتا ہے کہ مؤلف کے پاس کئی شعرا کے دیوان یا کلیات موجود تھے یا اس کی نظر سے گذرے تھے جن میں سے اکثر کا اب پتا بھی نہیں چلتا

صرف یہی نہیں، بلکہ انھوں نے کوشش کی ہے کہ جہاں تک ہو سکے خود ان مجموعوں کو پڑھ کر ان سے انتخاب کیا جائے اس تذکرے میں حسبِ ذیل ۷۰ شعرا کو صاحبِ دیوان یا کلیات بتلایا گیا ہے۔ بعض سے متعلق ذکر کیا ہے کہ ان کے ایک سے زائد یعنی دو یا تین دیوان تھے، اسی طرح بعض شعرا کے اشعار کی مجموعی تعداد بھی بتلائی ہے:

ابنِ یمین، مرزا جلال اسیر، شفیعای اثر شیرازی، غلام علی آزاد، شاہ فقیر اللہ آفرین، سراج الدین علی خان آرزو، شرف الدین علی پیام (تین دیوان)، تجلی کاشی، محمد سعید قمی، محمد ہاشم تسلیم شیرازی، محسن تاثیر، حضرت نجم الدین حسن دہلوی، حکیم ناصر خسرو حجت (دیوان ۱۲۰۰۰ ہزار شعر) حسن خان شاملو، شیخ محمد علی حزین، حکیم بیگ خان حاکم، خالص، باقر خلیل کاشانی (دیوان، ۳۰۰۰ ہزار شعر)، داعی شیرازی (کلیات، ۴۰۰۰۰ شعر) درویش دریکی قزوینی، خواجہ میر درد، ربیع الدین ابہری (دیوان، ۳۰۰۰ ہزار شعر)، مرزا حسن بیگ رفیع (کلیات ضخیم)، ملا کمال الدین سحابی استر آبادی، محمد ابراہیم سالک (دیوان، تقریباً ۲۵۰۰۰ شعر) فریدون سابق، حکیم شرف الدین شفائی (دیوان، تقریباً ۱۵۰۰۰ شعر)، آقا شاپور طہرانی (دیوان، تقریباً ۵۰۰۰ شعر)، امیر روز بہان صبری، ملا صبائی (دیوان، تقریباً چار ہزار شعر) حکیم کاظم کاشانی، نور الدین ظہوری ترشیزی، حکیم ابوالقاسم عنصری (دیوان، تقریباً ۳۰۰۰۰ شعر)، عمعق (دیوان تقریباً سات ہزار شعر)، عبدالواسع جبلی، (دیوان تقریباً ۸۰۰۰ ہزار شعر)، مولانا عماد الدین فقیہ (دیوان، تقریباً دو ہزار شعر)، مولانا جمال الدین عرفی شیرازی (کلیات، تقریباً ۱۵۰۰۰ شعر)، عزیز قزوینی، عبدالحسن، ہنرور خان عاقل (کلیات)، غیاث یزدی، (دیوان، تقریباً چار ہزار شعر)، مولانا عبدالرزاق فیاض لاہجانی قمی، مولانا میر معز الدین فطرت، حضرت شاہ قاسم انوار تبریزی، قیلان بیگ قیلان، حکیم کاظم، قوام الدین عبداللہ کامل، ابوطالب کلیم ہمدانی، مسعود، مرزا محمد قلی میلی قزلباش، مئی کلال، ملا ابوالبرکات منیر، مرزا جان جاناں مظہر، ملا محمد رضا نوعی، مرزا نظام دست غیب، محمد تقی بیگ نشاء، مرزا غرب ناصح صفاہانی، شیخ احمد نامی، والہی قمی، مرزا محمد طاہر وحید، مرزا مبارک اللہ ارادت خان واضح، میاں شاہ گل وحدت، شیخ نور العین واقف، مولانا بدر الدین ہلالی، ملا یوسفی خراسانی، میر یحییٰ کاشی۔

ان کے علاوہ حسبِ ذیل ۱۰۴ شاعروں کو نہ صرف صاحبِ دیوان یا کلیات کہا ہے، بلکہ ان کے دیوان خود مؤلف کے پاس موجود تھے، یا اس کی نظر سے گذرے تھے اور انھیں سے اس نے اس تذکرہ کے لیے انتخاب کیا ہے:

شیخ جلال الدین آذری، خواجہ احمد مستوفی سبزواری، آہی، بیگ انیس، مرزا ابراہیم ادہم، محمد قلی ہمت قمی، ملا سعید اشرف مازندرانی، میر غلام علی احسنی گوالیاری، قزلباش خان امید، شیخ حفیظ اللہ آثم، خواجہ احمد احمدی، محمد بخش آشوب، حافظ امیر الدین امیر، باقر خردہ کاشی، چندر بھان برہمن، بیروی موصلو، ملا بینش کشمیری، رفیع خان باذل، تقی اوحدی، ملا علی رضا تجلی، عبد اللطیف خان تنہا، میر مفاخر حسین ثاقب سرہندی، میر محمد افضل ثابت، محمد عظیم ثبات، مرزا داراب بیگ جویا، حیدر تبریزی، میر محتشم علی خان، مرزا مہدی حجت۔ شاہ علیم اللہ حسرت الہ آبادی، سید امتیاز حسین خان خالص محمد یحییٰ خان خرد، دہ بیدی سمرقندی، ملا درکی قمی (کلیات، بیس ہزار شعر)، مرزا رضی دانش، دوست علی دوست، مرزا سعد الدین راقم، شیخ سہیلی، محمد قلی سلیم طہرانی، میر جلال الدین سیادت، ملا محمد اسلم، میر عبد الصمد سخن، ملا ساطع کشمیری، مولانا شانی تکلو، شیدا، محمد اسحٰق شوکت بخاری، میر جلال الدین حسن صلائی، حسن بیگ صلائی خراسانی، میر صیدی طہرانی، حاجی محمد صادق صامت صفاہانی (کلیات، سات ہزار شعر)، شیخ نظام الدین صانع بلگرامی، مولانا ضمیری اصفہانی، ملا طغرائی مشہدی، شاہ عبد اللہ طلب مرادآبادی، مولانا عصمت اللہ بخاری، میر عبد الوہاب عنایتی، طہماسپ قلی بیگ عرشی، میر مومن عرشی، شاہ ناصر علی سرہندی، مرزا محمد نعمت اللہ خان عالی، غروری کاشی، محمد طاہر غنی کشمیری، محمد اکرم غنیمت کنجاہی، بابا فغانی، مولانا فصیحی انصاری، میر احمد فائق لاہوری، میر غیاث الدین فکرت، آقا ابراہیم فیضان، میر شمس الدین فقیر، فتوت حسین خان فتوت، شاہزادہ داراشکوہ قادری، حاجی محمد جان قدسی، ملا قاسم دیوانہ کاشانی، عبد الغنی بیگ قبول، مولانا کمال الدین خجندی، نواب بہاء الدولہ عبد اللہ خان کامل، مذاقی عراقی، خواجہ حسین مروی، مولانا مشفقی بخاری (کلیات) مرزا ملک مشرقی خراسانی، میر معصوم معصوم و بیغم، قلی خان بیگ محرم، محمد اسمٰعیل منصف طہرانی، ملا مفید بلخی، مرزا منصور ہراتی، مخلص کاشی، محمد امین مطلع، نظام خان معجز افغان، رائے آنند رام مخلص، قاضی نور اللہ نوری صفاہانی، ملا افضل نامی طہرانی، ملا نظیری نیشاپوری، مولانا نادم لاہجانی، ملا نصیرائے ہمدانی، مولانا ناظم ہروی، مولانا نسبتی تھانیسری، نصرت اللہ نثار، نواب ناصر جنگ، مولانا کمال الدین وحشی بافقی یزدی، محمد رفیع واعظ قزوینی، آقا زمان واضح، درویش والہ، علی قلی خان والہ داغستانی، محمد یوسف یوسف۔

مؤلف نے کلیات و دیوان کے علاوہ شعرا کی دوسری تالیفات کا بھی ذکر کیا ہے جو ان کے پاس موجود تھیں مثلاً

سراج الدین علی خان آرزو کی تالیفات کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے[۳۲]: "ازیں بعضہا پیشِ فقیر مؤلف موجود اند" اسی طرح جلال قہستانی کے ذکر کے سلسلے میں کہتے ہیں[۳۳]: "کتاب فیض کلیات منشآت اُوست، فقیر گوید از آں جملہ شانزدہ جزو مشتمل رسائل بعضے متضمن مدحِ شاہجہان و بعضے خطب و دواوین مثلِ خطبۂ دیوان اسیر و حکیم شفائی و ظفر خان احسن وغیرہم نزدِ مؤلف اند۔"

مؤلف نے یہ بھی لکھا ہے کہ حسبِ ذیل حضرات نے شعرا کے کامل یا ناقص تذکرے لکھے تھے :۔

حسن بیگ ذوالقدر : تذکرۃ الشعرا

شاہ حسین عنایت سیستانی : تذکرۃ الشعرا

شاہ محمد : تذکرۃ الشعرا

تنسکھ رام شوق شاہجہان آبادی : سفینۃ الشوق

خواجہ عبدالقادر : تذکرۃ الشعرا

اس تذکرہ میں علی قلی خاں والہ داغستانی کے تذکرہ "ریاض الشعرا" کا نام "روضۃ الشعرا" بتلایا گیا ہے جو صحیح نہیں ہے۔

اردو کے اہم شعرا میں سے مؤلف نے حسبِ ذیل کا ذکر کیا ہے اور ان کے فارسی اشعار بھی نقل کیے ہیں[۳۴]:

خواجہ میر درد متخلص بہ درد... بزرگ منش و دردمند کس و صاحبِ دیوانِ ریختہ است کہ عبارت از زبانِ اردو باشد و از چند سال متوجہ بفارسی گوئی است :۔

یک عمر ز دور می شنیدم اُو را ۔۔۔ در بر بخیال می کشیدم اُو را
اکنوں کہ چو آئینہ رسیدم پیشش ۔۔۔ خود را اُو دید، من ندیدم اُو را

ہر کجا نقشِ قدم از تو، ز من نقشِ جبیں ۔۔۔ جادۂ راہِ تو باشد ہمہ سجادۂ ما

ناچار اے درد! درجہاں باید زیست ۔۔۔ ہر چند کہ زیست شد گراں، باید زیست
مردن بمرادِ خود میسر گر نیست ۔۔۔ چندے بمرادِ دیگراں باید زیست

مرزا جان جاناں مظہر تخلص سلمہ اللہ تعالیٰ در کمالِ ورع و تقاوت و توکل و قناعت و صاحب سلسلہ مریدِ

مراداست و باتقیید مذہب وسعتِ مشرب دارد، درابتداے حال التفات بشعر و شاعری داشت انتہتے شاعری کہ دونِ پایۂ اُوست، ترک کردہ سواے شغلِ فقر و فنا کارے ندارد واحوالِ خود در دیباچۂ دیوانِ خود می نگارد:

ہرچند کہ خون شد زطپیدن نفسِ ما — صیاد نیاویخت بگلشن قفسِ ما

بیتو جان آزردہ و دل دشمنم گردیدہ است — مرگ را یارب! چہ شد، او ہم مگر رنجیدہ است

سینہ بکشادہ بگلشن چو خراماں گذرد — بلبل از جاں گذرد، گل زگریباں گذرد

چشم ہرگاہ کہ بر رُوے تو حرامی گردد — دستِ فریادِ مرادست دعامی گردد[۳۵]

میر محمد تقی میر تخلص ہمشیرہ زادۂ سراج الدین علی خان آرزوست۔ درفنِ شاعری و نثر نویسی یگانہ خصوصاً در فنِ ریختہ گوئی وحیدِ زمانہ است۔ قبل ازیں چند سال در شاہجہان آباد بود:

مہیاے سفر ہمچون غریبانِ جہاں ماندم — دریں محنت سرا یک چند من ہم میہماں ماندم
کسم فریاد رس جز بیکسی نبود دریں وادی — کہ چوں صوتِ جرس بسیار دور از کارواں ماندم[۳۶]

مؤلف نے حسب ذیل تین شعرا کا ذکر نہیں کیا تھا، محمد سیف الحق ادیب نے حاشیے میں انھیں بحیثیت فارسی شاعر کے پیش کیا ہے، نیزان کے فارسی اشعار نقل کیے ہیں[۳۷]:

غمگین تخلص مولانا عبدالقادر خان یگانۂ روزو یکتاے دہر بود۔ مردنش را زمانۂ کثیر نگذشتہ۔ بہر حال عالمے و عاملے بود و در قصبۂ مرادآباد بعہدۂ صدر الصدوری کہ بیش ازآن منصبے نبود، ممتاز بود۔ خوش می فرماید:

چناں زنقشِ تعلق رسیدہ ام کہ مپرس — بمسجدے نہم پاکہ بوریا دارد

زندہ در گور شدن کہ تنِ خستۂ خویش — بار بر گردنِ یارانِ جہاں بگذارم

مومن تخلص حکیم مومن خاں دہلوی، مرویست بکمالِ علوم منسوب، چوں فکرش اعلاست، لہٰذا نازک خیال مشہوراست، وفاتش الی الآن زیادہ از ہفت دہ سال نیست و دو دیوان طویل دارد در ریختہ و پارسی

امّا از کلامِ فارسی چنداں شہرت ندارد چنانکہ در ریختہ گوینڈ بہر حال خوش گوست۔ چوں دیوانش بنظر نیامد ہمیں دو اشعارش انتخاب یافت:

محتسب را ملکی خوے نوشتم، یارب! کاش دریابد و نایدسوے میخانۂ ما

محتسب بردرِ میخانہ رسید کافرِ سخت مسلماں گردید

(محمد سیف الحق ادیب عفی عنہ ۱۲۸۷ھ)[38]

مرزا ناطق مردے از کیچ مکران عنافاتِ بلوچستان است۔ طبعِ نازک و ذہنِ رسا می دارد... مرزائے مذکور روزے قصیدۂ گفتہ بحضورِ نواب مرزا بخشی کہ از اعلیٰ منصبدارانِ فوجِ اکبر شاہ ثانی دہلی بود، بردہ و برخواند ازاوست:

ہمچو مُو بر بدنِ لاغرِ خود می پیچم ہرکجا ذکرِ میانش بمیان می آید

ہردم از ہمنفساں یاد چو سازم، ناطق! بند بندم ہمہ چون نے بفغاں می آید

(مسودہ محمد سیف الحق، دوازدہم ذیقعدہ ۱۲۸۰ھ وقتِ چاشت)[39]

مؤلف نے الفبائی ترتیب کے ساتھ اس بات کی کوشش کی ہے کہ ہر حرف کے تحت شعرا کا زمانے کی ترتیب سے ذکر کیا جائے اور سب کے آخر میں وہ اپنے زمانے کے شعرا کا ذکر کرتا ہے، مگر اس کلیے میں استثنا بھی ہے۔ لکھتے ہیں:[40] "اگرچہ فقیرِ مؤلف در ترتیبِ سخنوراں بقرینۂ زمانہ بمقدور خود پرداختہ است، لاکن چوں در بعض اسامیِ سلاطین وغیرہ شرکت واقع است و بعضے جا در تذکرہا قیود و افتراقی یافتہ نشد، اگر جائے لغزش واقع شدہ باشد، معاف دارند۔" بہت سے شعرا کے متعلق انھیں بالکل معلوم نہیں کہ وہ کون اور کس زمانے میں تھے۔ ترتیب میں 'ہ' کے بعد اور 'ی' سے پہلے مؤلف نے ایک باب ل اور الف کا رکھا ہے اور اس میں صرف وہ اشعار دیے ہیں جن کے کہنے والے سے متعلق اسے کوئی علم نہیں تھا، مگر اسے بڑے دلچسپ انداز سے پیش کیا ہے۔ کہتے ہیں:[41] "ملّا لا اعلم الملقب بہ ملّا لا ادری ولد ملّا لا اعلم لہٗ ابن ملّا مجہول الاسم متوطن لوحِ محفوظ آباد و ملازمِ نواب علیم اللہ خان است و ملّائے مذکور زندگیِ دراز یافتہ مدتِ حیاتش تا عہدِ انقراضِ صغور لیل و نہار موجل است، کم سفینہ و بیاضے باشد کہ از اشعارش سواد بر نداشتہ باشد، معلوم باد چوں بعضے

شعر درغلط بودند و صاحبِ او معلوم نیست، لہٰذا اسمِ مذکور قرار دادہ دریں باب کہ مناسب ایں نام است تحریر پذیرشد" اس کے بعد مؤلف نے بہت سے اشعار دیے ہیں جن کے کہنے والوں کے نام اسے معلوم نہیں تھے۔ یہاں ان میں سے صرف دو شعر نقل کیے جاتے ہیں:

خطار اتراش داد جہاں در ندامت است مصحف سپید گشت نشانِ قیامت است

بفکرم ہیچ مضمون برلبِ بستن نمی آید خموشی معنیِ دارد کہ در گفتن نمی آید

یہ تذکرہ اس قابل ہے کہ مناسب ترمیم و ترتیب کے بعد اسے شائع کر دیا جائے۔ فارسی کے علاوہ یہ بعض اردو شعرا کے لیے بھی مفید ثابت ہوگا۔ ●●

حواشی

۱۔ ص ۸۴
۲۔ ص ۸۴ - ۸۵
۳۔ ص ۲۸۵
۴۔ ص ۲۹۹
۵۔ ص ۳۹۴
۶۔ ص ۳۹۴
۷۔ ص ۳۹۳
۸۔ ص ۳۲۲
۹۔ ص ۴۱۶
۱۰۔ ص ۴۲۹
۱۱۔ ص ۴۳۰
۱۲۔ ص ۴۳۱
۱۳۔ ص ۴۳۸
۱۴۔ ج ۴، ش ۱ جولائی تا ستمبر ۱۹۵۴ء
۱۵۔ فہرست، ص ۱۰۴۳
۱۶۔ فہرست ص ۱۰۲۶
۱۸۔ ص ۱۷۹
۱۹۔ ص ۱۹۱
۲۰۔ ص ۷
۲۱۔ ص ۴۱۳
۲۲۔ ص ۲۵۵
۲۳۔ ص ۱۷۵
۲۴۔ ص ۳۲۵
۲۵۔ ص ۴۱۲
۲۶۔ ص ۱۵۵
۲۷۔ ص ۱۲۳
۲۸۔ ص ۶۹
۲۹۔ ص ۲۹۶
۳۰۔ ص ۴۳۸
۳۱۔ ص ۷۵
۳۲۔ ص ۷۸
۳۳۔ ص ۱۴۱
۳۴۔ ص ۱۸۲
۳۵۔ ص ۳۸۹-۳۹۰، تذکرے میں میرزا مظہر کے پندرہ شعر دیے ہیں جن میں سے صرف چار یہاں انتخاب کیے گئے ہیں۔
۳۶۔ ص ۳۹۳
۳۷۔ ص ۳۰۲
۳۸۔ ص ۳۷۰- ۳۷۱
۳۹۔ مؤلف نے ناطق کے کئی شعر نقل کیے ہیں جن میں سے یہاں صرف دو شعر دیے گئے ہیں۔
۴۰۔ ص ۳۶۰- ۳۶۱
۴۱۔ ص ۴۳۹

اُردو آوازوں

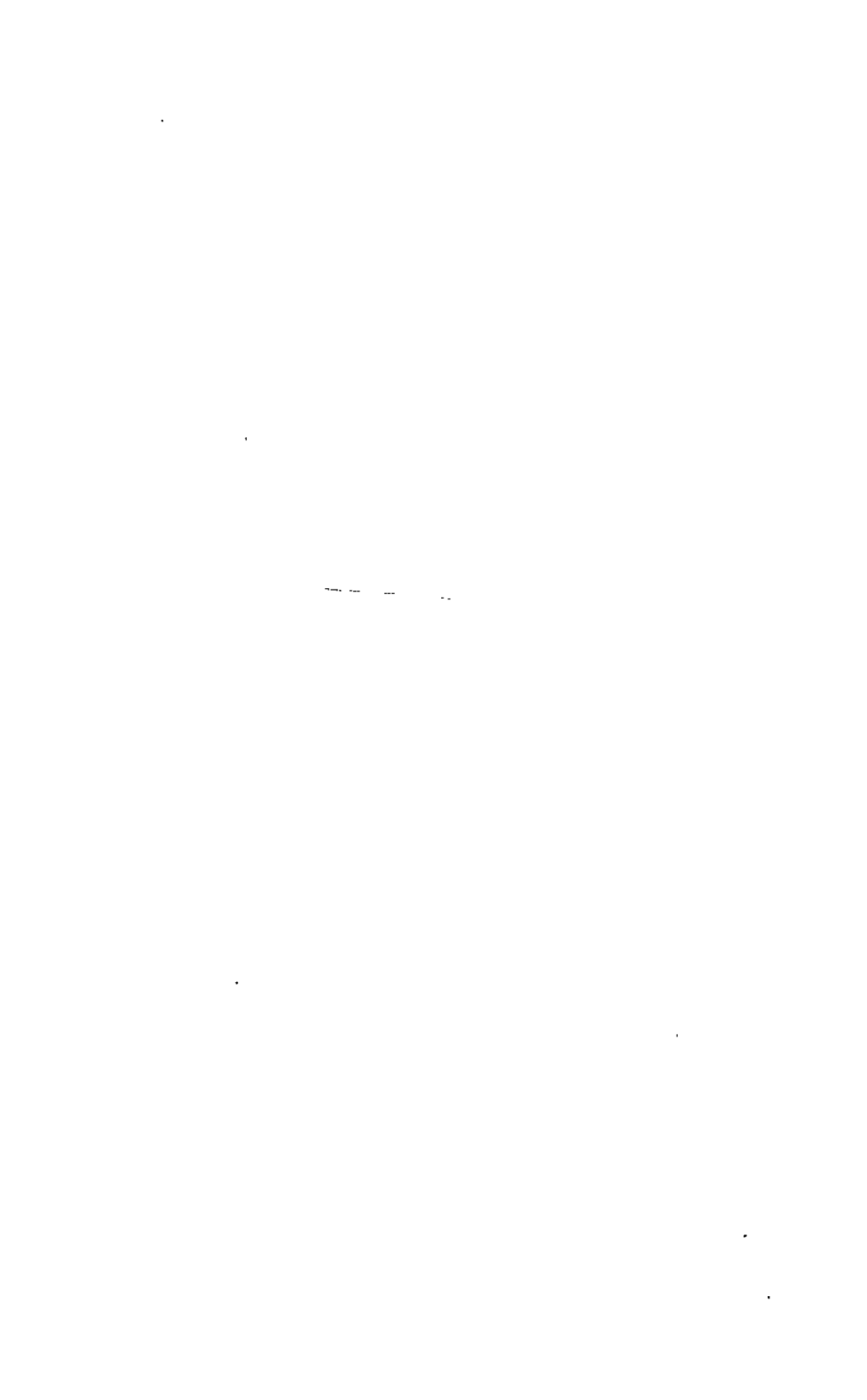
کی

نئی درجہ بندی

ڈاکٹر گوپی چند نارنگ

دلّی یونیورسٹی

دلّی

گوپی چند نارنگ

اُردو آوازوں کی نئی درجہ بندی

امتیازی خصوصیات کی روشنی میں[1]

لسانیات میں اس بات کو جاننے کی برابر کوشش کی جارہی ہے کہ زبان کی بنیادی ممیز اکائی Ultimate Discrete Unit کیا ہے، اور ذہنِ انسانی اس کا ادراک کیونکر کرتا ہے۔ زبان جملوں سے مل کر بنتی ہے، جملے لفظوں سے اور لفظ لفظیوں Morphemes سے مرتب ہوتے ہیں؛ لفظیے اپنی جگہ پر آوازوں سے مل کر بنتے ہیں اور وہ آوازیں جو معنی کی تفریق میں مدد دیتی ہیں یعنی زبان کے اندر دوسری تمام آوازوں سے باہمدگر متضاد ہوتی ہیں، فونیم کہلاتی ہیں۔ لیکن کیا فونیم کوئی بالذات چیز ہے؟ کیا ذہنِ انسانی آوازوں کا ادراک فونیم کی حیثیت سے کرتا ہے؟ رومن یاکوب سن کا امتیازی خصوصیات کا صوتیاتی نظریہ انھیں سوالوں کا جواب دینے کی

۱۔ اس مقالے میں جو نتائج پیش کیے گئے ہیں، وہ اس تحقیقاتی کام کا حصہ ہیں جو میں نے اردو صوتیات سے متعلق ۱۹۶۴۔۱۹۶۵ء میں امریکہ کی وسکانسن یونیورسٹی اور انڈیانا یونیورسٹی میں مکمل کیا تھا۔ اس میں فورڈ فاؤنڈیشن اور وسکانسن یونیورسٹی المنائی ریسرچ ایسوسی ایشن کے عطیوں سے مدد ملی جس کا شکریہ ادا کیا جاتا ہے۔ امتیازی خصوصیات Distinctive Features کا نظریہ، سمیاتی صوتیات Acoustic Phonetics کے مبادیات اور اُردو آوازوں کے سپکٹروگرام اُردو میں پہلی بار شائع کیے جارہے ہیں۔ سپکٹروگرام کی تیاری کا کام انڈیانا یونیورسٹی اور وسکانسن یونیورسٹی کی سمیاتی لیباریٹری میں کیا گیا تھا جس کے لیے پروفیسر مارٹن جوس، صدر شعبۂ جرمن، پروفیسر مرے فاؤلر، صدر شعبۂ لسانیات (وسکانسن) اور پروفیسر برٹل مالبرک (سویڈن) کا تہِ دل سے شکریہ ادا کیا جاتا ہے۔

کوشش ہے۔ پچھلے ۲۰ - ۲۵ برس میں عملِ تکلم سے متعلق تمام تحقیق کا یہ نتیجہ نکلا ہے کہ ہر زبان کا اپنا ایک رمزیاتی ضابطہ Code ہوتا ہے، جس کی بنیادی ممیز اکائیاں اس زبان کے استعمال کرنے والوں کے لسانی شعور کا حصہ بن جاتی ہیں۔ جب ہم بولتے ہیں، تو آواز کی صوتی لہریں ایک غیر منقطع تسلسل سے سامع تک پہنچ کر کانوں کے ذریعے اس کی سماعت کو متاثر کرتی ہیں؛ سماعت کے تاثرات ذہن تک پہنچتے ہیں: ذہن ان کے رمزیاتی ضابطے کو حل کرتا ہے اور اس طرح پیغام یا گفتگو کا ادراک ہوتا ہے۔ غرض ان صوتی لہروں میں کچھ ایسی خصوصیات ہیں جو زبان کے ادراک میں کلیدی حیثیت رکھتی ہیں۔ فونیم بالذات کوئی چیز نہیں، بلکہ وہ مجموعہ ہے ان خصوصیات کا جو زبان کے اندر ایک آواز کو دوسری تمام آوازوں سے الگ کرتی ہیں، اور سب کی سب بیک وقت سماعت کو متاثر کرتی اور اپنا تاثر ذہن تک پہنچاتی ہیں۔

زبان کی بنیادی ممیز اکائیوں کی تلاش کا اولین نقش سنسکرت گرامر نویسوں کے اس نظریے میں ملتا ہے جو "سپھوٹ" کے نام سے مشہور ہے۔ جدید دور میں اس سے متعلق باقاعدہ تحقیق انیسویں صدی کے آخر میں یورپ میں شروع ہوئی اور پہلی جنگِ عظیم کے بعد اس میں زیادہ دلچسپی لی جانے لگی۔ بین الاقوامی کانفرنسوں میں مزید بحث و مباحثے سے اس مسئلے کے بعض نئے پہلو سامنے آئے۔ ۱۹۳۹ء میں پہلی مرتبہ ٹروبٹزکوی اور فان واٹک نے اسے سائنسی بنیادوں پر استوار کرنے کی کوشش کی لیکن تحقیقات کو آگے بڑھانے اور اسے باضابطہ صوتیاتی نظریے کی حیثیت سے پیش کرنے کا سہرا ہارورڈ یونیورسٹی کے روسی الاصل پروفیسر رومن یاکوب سن کے سر ہے۔ انھوں نے مشہورِ عالم سائنسی ادارے میسوچوسٹس انسٹی ٹیوٹ آف ٹیکنولوجی MIT کے پروفیسر مورس ہالے اور رائل انسٹی ٹیوٹ آف ٹیکنولوجی اسٹاک ہوم کے پروفیسر گنر فانٹ کے ساتھ مل کر اپنے مشترکہ کام کی رپورٹ Preliminaries to Speech Analysis یعنی صوتی تجزیے کے قواعد پہلی بار ۱۹۵۲ء میں پیش کی۔ اس کے بعد یہ کتاب متعدد مرتبہ چھپ چکی ہے، اور اس کا امتیازی خصوصیات کا نظریہ اب جدید ترین صوتیاتی نظریے کی حیثیت سے دنیا بھر میں عام طور پر تسلیم کیا جا چکا ہے۔

امتیازی خصوصیات کے نئے نظریے کی بنیاد اس خیال پر ہے کہ صوتی لہر جب سامع تک پہنچتی ہے تو سامع کو دوہرے انتخاب کا سامنا کرنا پڑتا ہے، یعنی یا تو اسے ایک خصوصیت کی دو بالکل

متضاد صفتوں مثلاً پیوست بالمقابل منتشر Compact Versus Diffuse یا گمبھیر بالمقابل تیکھی Grave Versus Acute میں سے ایک کا انتخاب کرنا پڑیگا۔ یا کسی خصوصیت کی موجودگی اور عدم موجودگی مثلاً انفی بالمقابل غیر انفی Nasality Versus Non-Nasality یا مسموع بالمقابل غیر مسموع Voiced Versus Voiceless میں سے ایک پر صاد کرنا پڑیگا۔ دو صفتوں میں سے کم ازکم ایک کا انتخاب امتیازی خصوصیت Distinctive Feature قرار دیا گیا ہے۔ گویا فونیم کی پہچان ایک یا کئی خصوصیات کے دورُخے انتخاب پر منحصر ہے۔ یہی امتیازی خصوصیات زبان کی بنیادی ممیز، اکائیاں ہیں، کیونکہ ان کی مزید صوتیاتی تقسیم ممکن نہیں۔ آواز کا تنوع حیرت انگیز ہے۔ مثال کے طور پر معمولی سرگوشی سے لے کر بھرپور مسموعی کیفیت تک کئی درجے ہیں، لیکن امتیازی خصوصیت کے طور پر صرف دو انتہائی کیفیتوں یعنی مسموعی اور غیر مسموعی کو لیا جاتا ہے، یعنی کوئی صوتی لہر یا تو مسموعی خصوصیت کی حامل ہوگی یا غیر مسموعی خصوصیت کی۔ اس نظریے کی رُو سے زبان کا رمزیاتی ضابطہ Code بنیادی طور پر جوڑیدار Binary ضابطہ قرار پاتا ہے، جو عملاً بہت سادہ اور سہل ہے۔ یعنی ہر سوال کا جواب یا تو ہاں ہوگا یا نہیں۔ امتیازی خصوصیات کا یہ دوہراپن Dicotomy ہی آوازوں کے فوری ادراک کا ذمہ دار ہے۔ دوسرے لفظوں میں کلام (پیغام) نہایت قلیل صوتیاتی سلسلوں میں بٹ جاتا ہے جس سے اس کے تیز رفتار تجزیے اور فوری ادراک کا عمل ممکن ہو جاتا ہے۔ زبان کے صوتیاتی نظام میں کسی ایسے انتہائی سادہ رمزیاتی ضابطے کی موجودگی کی طرف نظریۂ اطلاع Information Theory نے بھی اشارہ کیا ہے۔ عملِ تکلم (Communication-Process) سے متعلق تحقیق کرنے والوں اور ماہرِ عصبیات Neurologists نے بھی اس بات سے اتفاق کیا ہے کہ زبان کی افہام و تفہیم کا راز کسی ایسے انتہائی سادہ عمل ہی میں پوشیدہ ہے۔

اس نظریے کی ایک خوبی تو یہی ہے کہ یہ زبان کی افہام و تفہیم کے بنیادی فطری عمل کو سمجھنے میں سابقہ نظریوں سے کئی قدم آگے ہے۔ اسے پیش کرتے ہوئے انتہائی کوشش اس امر میں کی گئی ہے کہ امتیازی خصوصیات کی فرد Inventory زیادہ سے زیادہ مختصر اور زیادہ سے زیادہ جامع ہو، تاکہ ایک تو دنیا کی کوئی زبان اس کے زمرے سے باہر نہ رہ جائے، اور دوسرے اس نظریے میں

سادگی اور سہولت کا معیار یہ نہیں کہ زبان میں فونیم کی تعداد کتنی ہے بلکہ یہ کہ فی فونیم کتنی امتیازی خصوصیات لاگو ہوئیں۔ تعداد میں یہ خصوصیات کل بارہ ہیں (جن کی تفصیل ابھی پیش کی جائے گی)، لیکن کسی ایک فونیم پر یہ سب کی سب شاذ و نادر ہی لاگو ہوتی ہیں۔ یہ امتیازی خصوصیات ہی وہ بنیادی مجرد اکائیاں ہیں جن کی مدد سے دنیا کی کسی بھی زبان کی آوازوں کا تجزیہ کیا جا سکتا ہے۔ صوتی تجزیے کے دوسرے نظریوں میں مصمتوں اور مصوتوں کے لیے الگ الگ ڈھانچے Frame-work ہیں، جب کہ زیرِ بحث نظریے میں ایسی کوئی تفریق نہیں ہے؛ اور دونوں قسم کی آوازوں کا تجزیہ ایک ہی ڈھانچے کے ذریعے سے کیا جاتا ہے۔ نیز یہ بھی کہ اس نظریے میں نتائج اخذ کرنے کے ساتھ ساتھ جانچنے کا عمل بھی کارفرما رہتا ہے اور نتائج کی صحت کی تصدیق خود نتائج کی مدد سے ہو جاتی ہے جیسا کہ آگے چل کر اُردو آوازوں کے تجزیے کی ذیل میں دکھایا جائیگا۔

واضح رہے کہ اس مقالے کا مقصد یاکوبسن کے نظریے کو تفصیل سے اُردو میں پیش کرنا نہیں ہے۔ اوپر جو کچھ کہا گیا، وہ محض بطور تمہید تھا۔ امتیازی خصوصیات کے نظریے کو پوری طرح سمجھنے کے لیے ان کتابوں کے مطالعے کی سفارش کی جاتی ہے، جن کے نام اس مقالے کے آخر ضمیمے میں درج کیے گئے ہیں۔

اس مقالے کا مقصد امتیازی خصوصیات کے نظریے کی روشنی میں اُردو آوازوں کا صوتیاتی تجزیہ کرنا اور اس کے نتائج پیش کرنا ہے۔ اُردو آوازوں میں سے بھی یہاں صرف مصمتوں کو لیا گیا ہے۔ مصوتوں کا تجزیہ کسی دوسرے موقع پر پیش کیا جائیگا۔ جہاں تک میرے علم میں ہے، اس نئے نظریے کی رُو سے ہندستانی زبانوں میں سے ابھی صرف بنگالی اور ہندی آوازوں کے تجزیے شائع ہوئے ہیں۔ بنگالی کا امریکہ[۲] میں اور ہندی کا روس[۳] میں۔ ہندی آوازوں کا تجزیہ محترمہ ایلی زارن کووا نے کیا ہے۔

۲- Ferguson, Charles A., and Munier Chowdhury
''The Phonemes of Bengali'', Language, Vol. 36, No I, 1960, pp. 22-59

۳- T. Ia. Elizarenkova. ''Differentsial'nye Elementary Soglasnykh Fonem Khindi'', Voprosy Iazykoznaniia, No. 5 (1961), pp. 22-33.

(میرے اس مضمون کا اردو کی زبان سے انگریزی میں ترجمہ میرے دوست جناب پیٹر پریسٹ، ریسرچ اسسٹنٹ، انڈیانا نے کیا جس کے لیے میں ان کا بے حد ممنون ہوں)

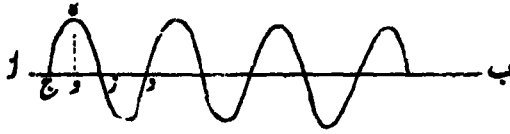
لیکن انھوں نے صرف مصمتوں کا چارٹ شائع کیا ہے اور بعض پہلوؤں سے ان کی بحث تشنہ بھی رہ گئی ہے، جس کی نشاندہی آگے چل کر کی جائیگی۔ ہم یہاں اُردو مصمتوں کی مکمل فرد Inventory پیش کر رہے ہیں اور ہمارا تجزیہ کئی لحاظ سے ایلی زارن کروا کے ہندی تجزیے سے مختلف بھی ہے۔

مبادیاتِ سمعیات

امتیازی خصوصیات کے نظریے کی بنیاد چونکہ سمعیاتی مواد Acoustic Data پر ہے، لہٰذا سب سے پہلے سمعیات سے متعلق چند بنیادی باتوں کی طرف اشارہ بے محل نہیں ہوگا۔ سمعیاتی صوتیات Acoustic Phonetics خاصا پیچیدہ اور پھیلا ہوا موضوع ہے۔ اس کی ابتدا دوسری جنگِ عظیم کے دوران میں پروفیسر مارٹن جوس کی تحقیقات سے امریکہ میں ہوئی، لیکن انھیں اپنے نتائج شائع کرنے کی اجازت دوسری جنگِ عظیم کے بعد ۱۹۴۸ء میں ملی؛ اور انھوں نے اس موضوع پر پہلی کتاب شائع کی۔ پروفیسر جوس آج کل وسکانسن یونیورسٹی سے متعلق ہیں اور ۱۹۶۴ء میں مجھے بھی وہاں ان کے درس میں شریک ہونے کا موقع ملا۔ ان چند برسوں میں اس علم نے حیرت انگیز ترقی کی ہے، کیونکہ اطلاعات، تار، وائرلیس، ٹیلی فون، ٹیلی ویژن، ریڈیو، فوجی پیغام رسانی، طبیعات، لسانیات — غرض مختلف علوم کا اس کے نتائج سے گہرا تعلق ہے۔ یورپ اور امریکہ میں اس وقت سینکڑوں سائنسدان مختلف شعبوں اور اداروں میں سمعیاتی صوتیات کے تحقیقی کاموں میں لگے ہوئے ہیں اور پچھلے سترہ اٹھارہ برس میں اس موضوع پر کئی کتابیں چھپ چکی ہیں۔ ان میں سے اہم کتابوں کے نام آپ کو ضمیمے میں ملینگے۔ سمعیات Acoustics کا علم سمجھنے کے لیے ان کا پڑھنا ناگزیر ہے۔ یہاں اس سلسلے میں صرف چند بنیادی اشارے کیے جاتے ہیں۔

آواز صوتی لہروں سے مل کر بنتی ہے۔ یہ لہریں فضا میں ۱۱۰۰ فٹ فی سیکنڈ کی رفتار سے سفر کرتی ہیں۔ یہ لہریں ہی ان خصوصیات کی حامل ہوتی ہیں، جن سے ایک آواز دوسری سے الگ پہچانی جاتی ہے۔

سادہ صوتی لہر نام ہے صوتی تھرتھراہٹوں Vibrations کا۔ اپنی نوعیت کے اعتبار سے ان کی حرکت اس طرح کی ہوتی ہے جس طرح گھڑی کا پنڈولم اپنے عمودی خط سے آگے پیچھے

ہلتا رہتا ہے۔ ایسی ایک حرکت ایک سائیکل یعنی بَل کہلاتی ہے۔ چونکہ صوتی لہریں ہوا میں آگے بڑھتی ہیں، اس لیے ایک سیکنڈ میں جتنے سائیکل یعنی بَل مکمل ہوتے ہیں، وہ اس آواز کا صوتی تواتر Frequency کہلاتے ہیں۔ مثال طور پر یہ شکل دیکھیے:

ا اور ب وقت کا محور Axis ہے۔ صوتی لہر مقام ج سے شروع ہوتی ہے، مقام د پر اس کا ایک سائیکل مکمل ہوا ہے۔ فرض کیجیے، یہ صوتی لہر ایک سیکنڈ میں ۴۰۰ سائیکل مکمل کرتی ہے؛ لہٰذا اس کی رفتار یعنی صوتی تواتر Frequency ۴۰۰ سائیکل فی سیکنڈ قرار پائیگی، یعنی یہ صوتی لہر ایک سیکنڈ میں ۴۰۰ بار تھرتھراتی Vibrate ہے۔

صوتی لہروں کی رفتار اعضائے صوت کے تناؤ، رکاوٹ کی نوعیت، ہوا کے راستے کی شکل، اور ان کے سائز اور حجم پر منحصر ہے۔

صوتی تواتر اور لَے Tone کا گہرا تعلق ہے۔ ایک طرح کے صوتی تواتر سے ہمیشہ ایک طرح کی لَے Tone پیدا ہوگی؛ جتنی رفتار بڑھیگی، اتنی ہی لَے بڑھیگی۔ اس کا بالعکس بھی صحیح ہے۔

صوتی لہر کی قوس کا فاصلہ و ــــ ہ اس کی اونچائی Amplitude کہلاتا ہے۔ اس کا گہرا تعلق آواز کی شدت Intensity سے ہے؛ جتنی اونچائی بڑھیگی، اتنی ہی آواز کی شدت بڑھیگی۔

عام طور پر انسان ۶۰۰ سائیکل فی سیکنڈ سے لے کر ۴۲۰۰ سائیکل فی سیکنڈ تک کی آواز سن کر اسے سمجھ سکتا ہے۔ اس سے نیچی آواز انسانی کانوں کے لیے بہت مدھم ہے اور اس سے اونچی اذیت دہ ہے۔ انسانی آواز کئی صوتی لہروں کا مجموعہ ہوتی ہے جن کی رفتار، لَے اور شدت باہم مختلف ہوتی ہے؛ اس لیے انسانی آواز مرکب صوتی لہروں کی ذیل میں آتی ہے۔

ہر صوتی لہر اپنی راہ میں آنے والے ان اجسام Bodies میں جو تھرتھرا سکتے ہیں، مزید صوتی تھرتھراہٹیں Vibrations پیدا کر دیتی ہیں، اس عمل کو گمک Resonance

کہتے ہیں۔ انسان کے اعضائے صوت میں پہلا گمکدار خول Resonator حلق کا درمیانی حصہ ہے، اور دوسرا دہانے کے اندر کا راستہ ہے۔ اکثر آوازوں میں حلق میں پیدا شدہ گمک Resonance دہانے کے گمکدار خول میں مزید گمک پیدا کرتی ہے۔ انفی آوازوں میں ناک تیسرے گمکدار خول Resonator کا کام دیتی ہے۔

صوتی لہروں کو ناپنے اور ان کا تجزیہ کرنے کے لیے کئی مشینیں استعمال ہوتی ہیں، جن میں جدید ترین اور سب سے اہم سوناگراف ہے۔ اس میں ۲،۴ سیکنڈ تک کی بات بھری جا سکتی ہے اور پھر اس کا سپکٹروگرام Spectrogram یعنی سمعیاتی نقش ایک لمبے کیمیائی کاغذ پر بجلی کی سوئی کی نوک سے بنایا جا سکتا ہے۔ ایسے کچھ سپکٹروگرام اس مقالے کے آخر میں شائع کیے جا رہے ہیں۔ ان پر نظر ڈالنے سے معلوم ہوگا کہ نیچے کا افقی خط وقت کا محور Axis ہے۔ صوتی تواتر کی لکیریں اس کے اوپر بنتی چلی جاتی ہیں۔ سپکٹروگرام میں ساڑھے سات ہزار سائیکل فی سیکنڈ تک کا نقش مرتسم ہو سکتا ہے۔ آواز کی شدت کی قوسیں پہلوئی سیکشن میں بنائی جا سکتی ہے جن کی مزید تفصیل سمعیات کے ادب میں ملیگی۔ سپکٹروگرام دو طرح کے ہوتے ہیں، چھوٹی پٹی Narrow Band کے اور بڑی پٹی Wide Band کے۔ پہلے میں صوتی لہروں کا تجزیہ ۴۵ سائیکل فی سیکنڈ اور دوسرے میں ۳۰۰ سائیکل فی سیکنڈ کی بنیاد پر کیا جاتا ہے۔ پہلی قسم کے سپکٹروگرام میں صوتی لَے Tone کو واضح طور پر دیکھا جا سکتا ہے اور دوسری قسم کے سپکٹروگرام میں آوازوں کے دوسرے خصائص کو۔ آوازوں کے صوتیاتی تجزیے کے لیے زیادہ تر بڑی پٹی کے سپکٹروگرام ہی استعمال کیے جاتے ہیں۔ اس مقالے کے آخر میں جو سپکٹروگرام پیش کیے گئے ہیں، وہ بڑی پٹی ہی کے ہیں۔

صوتی تواتر کا وہ اجتماع جس سے ایک آواز دوسری سے الگ پہچانی جا سکتی ہے، سمعیاتی خط Formant کہلاتا ہے۔ اس سے سمعیاتی نقش Spectrum میں کالی بھاری بھاری افقی لکیریں سی بن جاتی ہیں۔ مصوتوں میں ایسے کم از کم دو سمعیاتی خط Formant ضرور ہوتے ہیں، جن کی مدد سے مصوتوں کی پہچان میں مدد ملتی ہے۔ (ملاحظہ ہو شکل نمبر ۱) یہ دو خط اس بات کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ مصوتوں کی تشکیل میں حلق کا راستہ اور دہانے کا راستہ دو گمکدار جوف Resonance Chamber کی حیثیت سے ساتھ ساتھ کام کرتے ہیں۔ غنہ آوازوں میں ایک اور

سمعیاتی خط اکثر پہلے اور دوسرے کے بیچ میں مرتب ہوتا ہے ۔ ؛ یا پہلا کمزور پڑ جاتا ہے اور اس نئے خط کے ساتھ مل کر کچھ پھیلا ہوا دکھائی دیتا ہے۔ مسموع آوازوں کے سپکٹرم میں بالکل نیچے ایک موٹی سی لکیر بن جاتی ہے۔ جسے سموعی لکیر Voice Bar کہتے ہیں۔ بندشی آوازوں میں مصوتوں کی طرح سمعیاتی خط نہیں بنتے بلکہ خاموشی کا وقفہ یعنی خالی جگہ ملتی ہے جو ہوا کا راستہ لمحے بھر کے لیے بند ہونے کی نشانی ہے، پھر ہوا کا راستہ کھلتے ہی ایک عمودی لکیر سے نقش مرتسم ہوتا ہے (ملاحظہ ہو شکل نمبر ۲، ٹ، ک)۔ بندشی آوازیں اکثر اپنے ماقبل یا مابعد کے سمعیاتی خطوط پر اپنے مختلف اثرات سے پہچانی جاتی ہیں۔ صفیری آوازوں میں صوتی لہروں کی اضطرابی کیفیت Turbulance سے دھندلی دھندلی عمودی لکیریں بن جاتی ہیں جو اور آوازوں میں نہیں بنتیں۔ انھیں صوتی لہروں کی رگڑ Friction سے پیدا ہونے والے انتہائی شور White Noise سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

واضح رہے کہ سپکٹروگرام آوازوں کے تسلسل کا نقش ہے اور اس میں آواز اپنے آگے اور پیچھے کی آوازوں کے ساتھ گتھی ہوئی سامنے آتی ہے۔ صوتیات کا وہ تصور ناقص کہا جائیگا جس میں آوازوں کا تصور قطعیت کے ساتھ ایک کے بعد ایک سلسلہ وار وارد ہونے والی چیز کے طور پر کیا جائے۔ واقعہ یہ ہے کہ بول چال کی آوازوں میں اچھی خاصی جزوی تطبیق Overlapping پائی جاتی ہے۔ ایک آواز ابھی پوری طرح ختم نہیں ہونے پاتی کہ دوسری شروع ہو جاتی ہے اور اس طرح سپکٹرم میں لفظ کے اندر ایک آواز کا انجام دوسری کے آغاز سے جڑا ہوا نظر آتا ہے۔ مصمتے اکثر ماقبل یا مابعد کے مصوتوں پر اپنے سمعیاتی اثرات سے پہچانے جاتے ہیں؛ باقی آوازوں میں اکثر و بیشتر سپکٹرم کے آخری حصّوں سے زیادہ مدد ملتی ہے۔ پھر بھی چونکہ آوازوں کے باہمی اثرات بہت اہمیت رکھتے ہیں، سپکٹروگراموں کا پڑھنا اور ان سے نتائج نکالنا خاصا پیچیدہ اور دشوار کام ہے۔ ان میں بیسیوں عوامل کام کرتے ہیں، جنھیں پوری طرح سمجھنے کے لیے سمعیات سے متعلق اُن کتابوں کا مطالعہ از بس ضروری ہے، جن کی فہرست ضمیمے میں دی گئی ہے۔

امتیازی خصوصیات

آوازی خصوصیات (SONORITY FEATURES)

(۱) مصوتی / غیر مصوتی (VOCALIC/NON-VOCALIC)

مصوتی آوازوں میں واضح طور پر سمعیاتی خطوط Formant موجود ہوتے ہیں۔ غیر مصوتی آوازوں کے سمعیاتی خطوط اتنے واضح نہیں ہوتے۔ مردانہ آوازوں کے پہلے تین سمعیاتی خطوط عموماً ۳۲۰۰ سائیکل فی سیکنڈ سے نیچے پائے جاتے ہیں۔

مصوتی آوازوں کے لیے صوتی راستہ نسبتہً کھلا رہتا ہے اور ان میں سموع کیفیت پائی جاتی ہے جس کی ابتدا اسپکٹرم میں اچانک نہیں ہوتی۔ (ملاحظہ ہو شکل نمبر ۲)

(۲) مصمتی / غیر مصمتی (CONSONANTAL/NON-CONSONANTAL)

سپکٹرم میں زیریں / بالائی کُلّی قوت Total Energy مصمتی آوازوں کے پورے سپکٹرم میں صفر Zero یعنی خالی جگہیں نمایاں ہوتی ہیں۔ (ملاحظہ ہو شکل نمبر ۲) مصمتی آوازوں کے لیے صوتی راستے میں رکاوٹ پائی جاتی ہے؛ غیر مصمتی آوازوں کے لیے راستہ نسبتہً کھلا ہوتا ہے۔

مصوتے مصوتی Vocalic ہیں اور غیر مصمتی Non-Consonantal، جبکہ مصمتے مصمتی Consonantal ہیں اور غیر مصوتی Non-vocalic۔ یہ تقسیم دنیا کی تمام زبانوں میں ملتی ہے۔ رواں آواز Liquid یعنی 'ل' اور لرزشی اور تھپکدار 'ر' کی بعض قسمیں مصوتی Vocalic بھی ہیں اور مصمتی Consonantal بھی، یعنی ان کے لیے صوتی راستہ نسبتہً کھلا بھی رہتا ہے اور رکاوٹ بھی ڈالی جاتی ہے۔ لہریے Glide یعنی 'ی' 'و' اور ہمزہ غیر مصوتی Non-Vocalic ہیں اور غیر مصمتی Non-Consonantal بھی، اس لیے کہ ان کے لیے ہوا کا راستہ غیر مصوتی آوازوں جیسا ہے، مگر ان کے سپکٹرم میں مصمتوں کی طرح صفر یعنی خالی جگہیں نہیں پائی جاتیں۔

(۳) پیوست / منتشر (COMPACT/DIFFUSE)

پیوست آوازوں میں سمعیاتی خطوط سپکٹرم کے مرکز میں نمایاں طور پر ساتھ ساتھ ملتے ہیں، جبکہ منتشر آوازوں میں ایک یا ایک سے زیادہ سمعیاتی خط مرکز سے ہٹے ہوتے ہیں۔ پیوست مصوتوں میں دوسرا اور تیسرا سمعیاتی خط ایک دوسرے کے قریب نظر آتے ہیں۔ یہ دونوں جتنے قریب ہونگے، آواز اتنی ہی زیادہ پیوست ہوگی۔ پیوست اور منتشر آوازوں کا فرق دراصل گمگ دار جوف Resonance Chamber کا ہے۔ پیوست آوازوں میں رکاوٹ کے آگے کا جوف بڑا اور پیچھے کا نسبتہً چھوٹا ہوتا ہے منتشر آوازوں

میں صورت اس کے برعکس ہے۔
کھلے مصوتے سب سے زیادہ پیوست اور بند مصوتے سب سے زیادہ منتشر مانے گئے ہیں۔ اسی طرح غشائی، تالوئی، پیش تالوئی مصمتے پیوست؛ اور لبی، دنتی اور بالا دنتی مصمتے نسبتہً منتشر آوازوں سے تعلق رکھتے ہیں۔ (ملاحظہ ہو شکل نمبر ایک)۔

(۴) زوردار / کم زور (TENSE/LAX)

کمزور آوازوں کے مقابلے میں زوردار آوازوں کا زمانی وقفہ زیادہ ہوتا ہے اور ان میں قوت بھی زیادہ ہوتی ہے۔ (ملاحظہ ہو شکل نمبر ۴) زوردار آوازوں میں ہوا کا دباؤ نسبتہً زیادہ ہوتا ہے اور صوتی راستے میں ایک طرح کا تناؤ Tension بھی پیدا ہوجاتا ہے۔
مصوتوں میں زوردار فونیم کا زمانی وقفہ کمزور فونیم سے نسبتہً زیادہ ہوتا ہے۔ مصمتوں میں بھی زمانی وقفے کا فرق اہم ہے، لیکن بندشی زوردار آوازوں میں دھماکا Explosion نسبتہً زیادہ ہوتا ہے۔ اس لیے زوردار مصمتوں کو Fortis اور کمزور مصمتوں کو Lenis کہا جاتا ہے۔
مثال کے طور پر اردو مصوتوں میں /a/ اور /ā/ زوردار، اور /ə/ اور /u/ کمزور ہیں۔
اکثر زبانوں میں مصمتوں میں زوردار خصوصیت غیر مسموع آوازوں کے ساتھ اور کمزور خصوصیت مسموع آوازوں کے ساتھ منتھی ہوجاتی ہے، چنانچہ ان کے صوتی چارٹ میں ان دو خصوصیتوں میں سے صرف ایک کو لیا جاتا ہے، لیکن ہند آریائی زبانوں (بشمول اُردو) میں ہکاریت Aspiration کی وجہ سے یہ اشتراک ممکن نہیں؛ اس لیے کہ ہکاریت سے آواز کمزور Lax ہوجاتی ہے اور ہند آریائی زبانوں میں ہکار اور سادہ جوڑے مسموع اور غیر مسموع دونوں طرح کی آوازوں میں ملتے ہیں۔ چنانچہ ان زبانوں میں زوردار / کمزور کے علاوہ مسموع / غیر مسموع کی امتیازی خصوصیت سے بھی کام لیا جاتا ہے۔ اُردو میں زوردار / کمزور کی امتیازی خصوصیت مصوتوں سے متعلق ہے، مصمتوں میں یہ غیر ہکاریت / ہکاریت سے تکملی بٹوارے میں ہے۔

(۵) مسموع / غیر مسموع (Voiced/Voiceless)

سپکٹرم میں زیریں مسموعی لکیر Voice Bar کی موجودگی / غیر موجودگی۔
مسموع آوازیں یعنی ب، د، گ وغیرہ کے پیدا کرنے میں صوتی لبوں Vocal Cords

کی لرزش بھی شامل رہتی ہے۔ جن آوازوں میں ان رگوں کا راستہ نسبتہً کھلا رہے اور لرزش پیدا نہ ہو، انھیں غیر مسموع کہتے ہیں، مثلاً پ، ت، ک وغیرہ۔

مسموع آوازوں میں اصل مخرج کے علاوہ صوتی لبوں کی لرزش کا سمعیاتی اثر بھی مرتب ہوتا ہے، گویا ہوا کا دباؤ دو مخرجوں سے بیک وقت کام کرتا ہے، چنانچہ ان کے سپکٹرم میں دوسرے مخرج کے سمعیاتی خطوط بھی ظاہر ہوتے ہیں۔ سپکٹرم کے سب سے نچلے حصے میں بنیادی لکیر کے ساتھ ساتھ جو ذرا چوڑا سا خط چلا گیا ہے، یہی مسموعی لکیر Voice Bar ہے۔ (ملاحظہ ہو شکل نمبر ۶)

(۶) انفی / دہانی (NASAL/ORAL)

غیر انفی فونیم کے مقابلے میں انفی فونیم کے سپکٹرم بالائی سمعیاتی خطوط کا گہرا دباؤ ملتا ہے جو غیر انفی آوازوں کے سپکٹرم سے غائب ہے۔ انفی کیفیت سے جو سمعیاتی خط بنتا ہے، ساتھ کی آوازوں سے ملتے ہوئے اس میں ایک طرح کا اچانک پن پایا جاتا ہے۔ انفی آوازوں کے سپکٹرم میں قوت خاصے چوڑے حصے میں پھیلی ہوئی ملتی ہے۔ پہلا سمعیاتی خط اکثر کمزور ہوتا ہے اور اوپر کے حصے میں انفی سمعیاتی خط کا اضافہ ملتا ہے۔ (ملاحظہ ہو شکل نمبر ۳)۔ انفی آوازوں میں نرم تالو کے نیچا ہونے کی وجہ سے ہوا دو کالموں میں بٹ جاتی ہے اور دہانے کے گمکدار خول Resonator پر ناک کے گمکدار خول کا اضافہ ہوجاتا ہے؛ اس طرح دو گمکدار جوف ایک ساتھ کام کرتے ہیں۔

(۷) مسلسل / رکاوٹ دار (CONTINUANT/DISCONTINUOUS)

صوتی لبوں کی لرزش سے جو مسموعی لکیر Voice Bar سپکٹرم میں بنتی ہے، رکاوٹ دار آوازوں میں اس کے اوپر کا حصہ خالی رہتا ہے، یعنی اس میں خاموشی پائی جاتی ہے۔ پھر اس کے بعد یکلخت ایک عمودی خط سے آغاز ہوتا ہے اور سمعیاتی خطوط کے حصے میں قوت کا پھیلاؤ دکھائی دیتا ہے۔ یکلخت آغاز کی یہ کیفیت مسلسل آوازوں میں نہیں ملتی۔ (ملاحظہ ہو شکل نمبر ۲)

رکاوٹ دار آوازوں میں ہوا کا راستہ یکلخت کھلتا ہے جیسا کہ بندشی آوازوں میں ہوتا ہے، جب کہ اس کے مقابلے میں صفیری اور رواں آوازوں میں ہوا کا راستہ بتدریج کھلتا ہے۔ اردو پ، ب، ت، د، ر وغیرہ رکاوٹ دار آوازیں ہیں اور ل، ف، س، ز وغیرہ مسلسل ہیں۔ یہ خصوصیت ایک طرف بندشی اور صفیری اور دوسری طرف رواں اور تھپکدار آوازوں میں تقابل کی ذمہ دار ہے۔

(۸) سخت / نرم (STRIDENT/MELLOW)

سخت آوازوں میں زور دار شور کی کیفیت پائی جاتی ہے، جس کی صوتی لہریں بے قاعدہ ہوتی ہیں۔ سپکٹرم کا اوپری حصہ اس شور کی وجہ سے تقریباً سیاہ نظر آتا ہے۔ نرم آوازوں میں صوتی لہریں کسی حد تک باقاعدہ ہوتی ہیں اور الگ الگ دیکھی جاسکتی ہیں۔ ان آوازوں کا سپکٹرم نسبتہً کم سیاہ نظر آتا ہے۔

سخت آوازوں میں مخرج کے قریبی اعضا کے کنارے غیر ہموار ہوتے ہیں۔ نرم آوازوں میں اس کے برعکس کنارے ہموار ہوتے ہیں۔ مثلاً س، ز سخت آوازیں ہیں کیونکہ ان میں نکلتے وقت ہوا نچلے دانتوں کے غیر ہموار کناروں سے ٹکراتی ہے اور صوتی لہروں میں اضطرابی کیفیت Turbulance پیدا ہوجاتی ہے، جب کہ خ، غ میں ایسا نہیں ہوتا۔ اردو ق بھی سخت آواز ہے۔

(۹) منقطع / غیر منقطع (CHECKED/UNCHECKED)

منقطع آوازوں میں نسبتہً کم وقت میں زیادہ قوت کا تیز رفتار اظہار ہوتا ہے اور غیر منقطع آوازوں میں نسبتہً زیادہ وقت میں کم قوت کا سست رفتار اظہار ہوتا ہے۔ منقطع آوازیں سپکٹرم میں یکلخت مدھم ہوجاتی ہیں۔

منقطع آوازیں حلقی اور غیر منقطع آوازیں غیر حلقی ہوتی ہیں۔ حلق میں حنجرے یا صوتی لبوں کو یکلخت کھولنے، بند کرنے یا بند کرکے یکلخت کھولنے سے ایک صوتی کھٹک سی پیدا ہوتی ہے جسے Glottal Catch کہتے ہیں۔ یہی آواز منقطع خصوصیت کی حامل ہے۔ اس کی بہترین مثال عربی ہمزہ ہے جو قدرے فرق کے ساتھ کئی زبانوں میں ملتا ہے۔ اردو میں یہ آواز لفظ "مسئلہ" کے محتاط تعلیم یافتہ تلفظ میں اور کبھی کبھی ع کے لیے بولی جاتی ہے۔

لہجے کی خصوصیات (TONALITY FEATURES)

(۱۰) گمبھیر / تیکھی (GRAVE/ACUTE)

گمبھیر آوازوں میں سپکٹرم کے بالائی حصے میں مقابلتہً زیادہ قوت کا اجتماع ہوتا ہے؛ تیکھی آوازوں کا معاملہ اس کے برعکس ہے۔ گمبھیر آوازوں میں دوسرا سمعیاتی خط نسبتہً نیچے ہوتا ہے۔

گمبھیر آوازیں بیرونی Peripheral اور تیکھی آوازیں نسبتاً درمیانی Medial ہوتی ہیں۔ دنتی اور تالوئی آوازوں کے مقابلے میں لبی اور غشائی آوازیں بیرونی تسلیم کی جاتی ہیں بیرونی یعنی غشائی اور لبی آوازوں میں گمگدار جوف نسبتاً کم خانہ دار Compartmented ہوتا ہے۔ اُردو ک گ گمبھیر آوازیں ہیں اور ت، د تیکھی مصوتوں میں او / لا / سب سے زیادہ گمبھیر اور ای / تا / سب سے زیادہ تیکھی آواز ہے۔ (ملاحظہ ہو شکل نمبر ایک)

(۱۱) سپاٹ / غیر سپاٹ (FLAT/PLAIN)

غیر سپاٹ آوازوں کے مقابلے میں سپاٹ آوازوں کے سپکٹرم میں بالائی صوتی تواتر Frequency میں نیچے کی طرف جھکاؤ ملتا ہے۔ (ملاحظہ ہو شکل نمبر ۵)

سپاٹ آوازوں کو پیدا کرنے کے لیے دہانے Oral Orifice کے اگلے حصے کو لب سکیڑ کر یا کسی دوسرے طریقے سے لمبا اور تنگ کیا جاتا ہے۔ اس کے ساتھ ہی حلق کا اوپر کا حصہ Pharynx بھی کچھ کچھ سکیڑا جاتا ہے جس سے حلقی کیفیت Pharyngealization پیدا ہوتی ہے۔ ایسی آوازیں خصوصاً عربی اور ترکی میں پائی جاتی ہیں۔ اُزبک زبان میں عربی سے مستعار آوازوں کی یہ خصوصیت لبوں کو گول کر کے پیدا کی جاتی ہے کیونکہ ادراک Perception پر دونوں کا اثر تقریباً ایک سا پڑتا ہے۔ کسی ایک زبان میں یہ دونوں خصوصیتیں یعنی حلقی اور لبی کیفیت ایک ساتھ نہیں پائی جا سکتیں۔ ہند آریائی اور دراوڑی زبانوں میں یہ حلقی خصوصیت مفقود ہے۔ اس کے بدلے ان میں یہ خصوصیت معکوسی اور غیر معکوسی کے فرق میں ظاہر ہوتی ہے۔ معکوسی آوازیں پیدا کرنے کے لیے بھی حلق کے بالائی حصے Pharynx کو تنگ کیا جاتا ہے اور زبان کی نوک کو تالو کی طرف اُلٹا موڑنے سے دہانے کا صوتی راستہ خفیف سا لمبا اور تنگ ہو جاتا ہے۔

(۱۲) تیز / کند (SHARP/PLAIN)

متعلقہ کند آوازوں کے مقابلے میں تیز آوازوں کے بالائی صوتی تواتر میں اوپر کی طرف جانے کا رجحان ملتا ہے۔ اس صوتی تواتر کو پیدا کرنے کے لیے صوتی راستے میں زبان کے ایک حصے کو تالو کی طرف اٹھایا جاتا ہے جس سے تالوئیت Palatalization کی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ حلق کے بالائی حصے کا راستہ یعنی منہ کا پچھلا حصہ بھی نسبتاً زیادہ کھل جاتا ہے۔ یہ

خصوصیت روسی زبان میں بعض آوازوں کی تفریق میں مدد دیتی ہے؛ اردو میں یہ صورت نہیں ہے۔

صوتیاتی تجزیہ

نئے نظریے کی روشنی میں اُردو آوازوں کا تجزیہ پیش کرنے سے پہلے چند باتوں کی وضاحت ضروری ہے:

مصمتوں کے گوشوارے پر ایک نظر ڈالنے سے معلوم ہوگا کہ اس میں اُن تمام آوازوں کو شامل کر لیا گیا ہے جو اُردو کی مصمتی فونیم کی ذیل میں آسکتی ہیں۔ ایلی زارن کووا نے اپنے روسی مضمون میں جس کا پہلے ذکر کیا جا چکا ہے، کل ۴۴ ہندی فونیم لی ہیں ان میں سے تیرہ ہکار فونیم ہیں جنھیں ہم نے صرف ایک علامت /h/ سے ظاہر کیا ہے۔ اس طرح ایلی زارن کووا اور ہمارے گوشوارے میں صرف ۲۱ فونیم مشترک رہ جاتی ہیں۔ ہمارے گوشوارے میں اُردو کی کل ۳۰ مصمتی فونیم پیش کی گئی ہیں۔ اس میں جن علامتوں کا اضافہ کیا گیا ہے، ان میں /ق/ /ژ/ /خ/ /غ/ /ء/ بھی شامل ہیں۔ باقی اضافوں کی وضاحت آگے چل کر کی جائیگی۔ ان تبدیلیوں سے ہمارے گوشوارے کی تقسیم بدل گئی ہے اور اس میں فونیم کی درجہ بندی اور ان کی امتیازی خصوصیات کی تقسیم ایلی زارن کووا کے ہندی گوشوارے سے مختلف ہو گئی ہے۔

ایلی زارن کووا نے جو ۱۳ ہکار آوازیں لی ہیں، ان میں سے /نھ/ /لھ/ /مھ/ کو بھی انھوں نے الگ فونیم کا درجہ دیا ہے۔ /نھ/ وغیرہ کی ہائے مخلوط اور /بھ/ /پھ/ /تھ/ /دھ/ کی ہائے مخلوط میں جو فرق ہے، اسے انھوں نے نظر انداز کر دیا ہے، حالانکہ /نھ/ /مھ/ میں ہائے مخلوط جزوی ہے اور /پھ/ /بھ/ میں کامل۔ دونوں میں تکمیلی بٹوارہ Complementary Distribution ہے، یعنی دوسری 'ہ'، بندشی، ایفریکیٹ آوازوں اور ڑ کے بعد آتی ہے اور پہلی ل، ن، م وغیرہ کے ساتھ۔ پھر یہ کہ اگر /لھ/ /مھ/ /نھ/ کو فونیم کا درجہ دیا جائے، تو /یھ/ اور /وھ/ کو بھی شامل کرنا چاہیے (یھاں، وھاں)۔ لیکن اس گوشوارے میں ہکاری آوازوں کی تعداد پندرہ تک جا پہنچیگی، جو سائنسی کفایت اور سادگی کے منافی ہے اور جس سے یہ ساری درجہ بندی مضحکہ خیز بن جائیگی۔ چنانچہ اپنے گوشوارے میں ہم نے ہائے مخلوط یعنی

ہکاریت Aspiration کو صرف ایک علامت /H/ کے ذریعے ظاہر کیا ہے۔
اپنے مضمون مطبوعہ اُردو نامہ، کراچی، شمارہ ۱۴ (صفحہ ۱۲) اور اپنے کتابچے "اردو کی تعلیم کے لسانیاتی پہلو" (دوسرا ایڈیشن، صفحہ ۳۵) پر ہم نے ہائے مخلوط کامل، ہائے مخلوط جزوی اور ہائے مخلوط ملفوظی میں تکملی بٹوارہ بتایا تھا، یعنی یہ کہ ہائے ملفوظی، ہائے مخلوط کی طرح ایک ہی صوتی رکن کا جز نہیں ہوتی اور اگر ہو تو اس سے پہلے کوئی نہ کوئی مصوتہ ہوتا ہے؛ اس لیے ہم نے انھیں ایک فونیم کے تحت رکھا تھا۔ اس سے پہلے ڈاکٹر گیان چند جین بھی اپنی بعض تحریروں میں یہی بات کہہ چکے تھے۔ لیکن فتح، صبح جیسے مستعار الفاظ کی موجودگی میں اس تکملی بٹوارے میں ترمیم کی ضرورت ہے، کیونکہ تعلیم یافتہ طبقے کے محتاط تلفظ میں ان الفاظ میں ملفوظی ہ بندشی آواز کے فوراً بعد ایک ہی صوتی رکن میں واقع ہوتی ہے۔ اس لیے یہاں ہم نے ہائے ملفوظی کو ہائے مخلوط سے الگ فونیم مانا ہے اور انھیں بالترتیب /h/ اور /H/ سے ظاہر کیا ہے۔

ایلی زارن کووا نے دلیل دی ہے، چونکہ لفظ لکھا /li-khā/ ہے /lik-hā/ نہیں، اس لیے ہکار مصمتہ /kh/ کو /k/+/h/ نہیں مانا جا سکتا۔ اول تو یہ اعتراض ہائے مخلوط کی صوتی تقسیم Distribution کے نہ سمجھ سکنے کی وجہ سے پیدا ہوا ہے؛ کیونکہ اگر انھیں معلوم ہوتا کہ ہائے مخلوط ماقبل مصمتے کے ساتھ ضم کر کے بولی جاتی ہے اور دونوں آوازیں ایک ہی صوتی رکن کا جزو ہوتی ہیں، تو وہ یہ دلیل نہ لاتیں۔ دوسرے یہ کہ /kh/ یقیناً /k/+/h/ نہیں، کیونکہ ہکاریت Aspiration ہائے ملفوظی سے مختلف ہے۔ اسی لیے تو اس غلط فہمی سے بچنے کے لیے ہم نے یہاں ہکاریت کو /H/ سے اور ہائے ملفوظی کو /h/ سے لکھا ہے، گویا 'رکھ' /kH/ ہے، /kh/ نہیں۔

ایلی زارن کووا نے نون کے تحت صرف ایک فونیم کو لیا ہے۔ لیکن بھنگا، گنگا اور منکا، ڈنکا جیسے اقلی جوڑوں کی وجہ سے اس بیان کی صحت پر اعتراض وارد ہوتا ہے۔ میں نے اپنے مضمون ن اور ں مطبوعہ ہماری زبان، علی گڑھ، ۸، ۱۵ اور ۲۲ فروری ۱۹۶۵ء میں ثابت کیا ہے کہ غشائی نون کے ماحول میں نون کا وقوع تاریخی مارفیمی حد کی وجہ سے ہے۔ اس کے بعد شوکت سبزواری کے اعتراضات کا جواب دیتے ہوئے میں نے اردو نامہ، کراچی، شمارہ ۲۵ میں

اشارہ کیا ہے کہ نون اور غشائی نون اور نون غنہ تینوں کو ایک ہی فونیم کے تحت لانے کے امکانات بھی ہیں، لیکن اس سلسلے میں ابھی مزید تحقیق کی ضرورت ہے۔ چنانچہ فی الحال اس درجہ بندی کے مقصد کے لیے میں نے نون، غشائی نون اور نون غنہ یعنی مصوتی انفی آواز کو الگ الگ بالترتیب /n/ ، /ṇ/ اور /ñ/ کی علامتوں سے ظاہر کیا ہے۔ اتنی بات خاطر نشان رہے کہ جہاں تک مصوتی انفی آواز کو /ñ/+ V سے ظاہر کرنے کا سوال ہے، پروفیسر گلیسن اس پر صاد کر چکے ہیں؛[۴]

''The following types of sounds are often best interpreted as sequences of phonemes :

Nasal Vowels [ã] = /an/.. ''

ایلی زارن کووا اس سے متفق نہیں ہیں۔ ان کا اعتراض یہ ہے کہ ایسا کرنے سے تانتا /tãtā/ اور تانتا /tãntā/ کا فرق ظاہر نہیں کیا جا سکیگا۔ لیکن ہماری درجہ بندی میں چونکہ تانتا کو /tāNtā/ لکھا جائیگا، اس لیے اس اعتراض کا موقع پیدا ہی نہیں ہوتا۔

/ی/ اور /و/ اردو میں لہریہ Glide کا درجہ رکھتے ہیں اور صوتی ماحول کی مناسبت سے مصوتے یا مصمتے کے طور پر واقع ہوتے ہیں؛ لہٰذا ان دونوں کو بھی مصمتی چارٹ میں شامل کیا گیا ہے؛ ان کے ساتھ ساتھ حلقی بندشی آواز Glottal Catch یعنی /ʔ/ کو بھی رکھا گیا ہے۔ اردو رسم الخط میں ع اور ہمزہ دو علامتیں ہیں۔ ع عربی میں حلقی مصمتہ Pharyngial ہے، لیکن اردو میں اپنے ماقبل یا مابعد مصوتے میں ضم ہو کر بولا جاتا ہے۔[۵] یہی عمل اردو میں ہمزہ کے ساتھ ہوتا ہے جو اگرچہ عربی میں حلقی بندشی مصمتہ Glottal Catch

۴۔ An Introduction to Descriptive Linguistics, (Revised ed) 1961. New York, p. 284.

۵۔ اس کی تفصیل ایک زیر تحریر مقالے "اردو میں عین کا تلفظ" میں عنقریب پیش کی جائیگی۔

ہے، لیکن اردو میں دو مصوتوں کے ساتھ ساتھ آنے کا املائی اعلان کرتا ہے[۶]؛ یعنی یہ کہ اردو میں ع اور ہمزہ دونوں کی اصلی آواز باقی نہیں رہی، لیکن گنتی کے چند الفاظ مثلاً نفع، شمع، تعلق، تعجب وغیرہ میں اردو کا تعلیم یافتہ طبقہ اپنے محتاط تلفظ میں ع اور ہمزہ کا تلفظ خفیف سی صوتی کھٹک کے ساتھ کرتا ہے، اس لیے فونیم کے گوشوارے میں اسے بالکل نظر انداز کر دینا مناسب نہ ہوگا۔ واضح رہے کہ محتاط تلفظ میں بھی ع اور ہمزہ دونوں ایک حیثیت سے یعنی حلقی بندشی آواز Glottal Catch کے مشابہ کے ساتھ بولے جاتے ہیں۔ مگر ایسا چونکہ صرف سماج کے ایک طبقہ تک محدود ہے اور بولنے والے کی تہذیبی حیثیت کو ظاہر کرتا ہے، حلقی بندشی آواز کو اردو کی حاشیائی فونیم Fringe Phoneme ماننا چاہیے۔ اسی لیے اس علامت کو گوشوارے میں قوسین میں رکھا گیا ہے۔

ژ بول چال میں اکثر و بیشتر ز میں تبدیل ہو جاتا ہے، لیکن چونکہ اس کا استعمال بھی سماج کے ایک محدود طبقے میں پایا جاتا ہے، اس لیے اسے بھی حاشیائی فونیم کی حیثیت سے گوشوارے میں شامل کیا گیا ہے اور قوسین میں ظاہر کیا گیا ہے[۷]۔

---

۶ ۔ ملاحظہ ہو "ہمزہ کیوں؟" از رقم الحروف (کل ہند اورینٹل کانفرنس، منعقدہ علی گڑھ، ۱۹۶۶ء)

۷ ۔ ایلی زارن کوواکے بعض دوسرے تسامحات کی طرف ذیل میں اشارہ کیا جاتا ہے:

۱۔ مشدد مصمتوں کا ذکر کرتے ہوئے ایلی زارن کووانے پکا / پکّا کے ساتھ جاتا / جانتا کو گڈمڈ کر دیا ہے۔ ان مثالوں میں پکّا میں مشدد مصمت ہے، لیکن جانتا میں نون پر تشدید نہیں، بلکہ دونوں نون کے درمیان انحذافی مصوتہ Eliptical Vowel ہے۔ یعنی سپکٹرم میں دونوں کے درمیان معمولی وقفہ یا Release ہے۔ یہ انحذافی مصوتہ مرکزی مصوتے زبر /ə/ کی ذیلی صوت ہے اور معنی کی تفریق میں مدد دیتا ہے، ملاحظہ ہو اقلی جوڑا: سُنتی (ابل سفت) اور سُننی (زید کو گالیاں سننی پڑیں)۔ پہلی مثال میں خاص قسم کا صحتی خوشہ ہے، دوسری میں نہیں ہے۔

۲۔ /س/ اور /ز/ کی تفریق ثابت کرنے کے لیے انھوں نے /sīnā/ اور /zīnā/ کی مثال دی ہے۔ یہ غلط ہے: /sīna/ سینہ اور /zīna/ زینہ ہونا چاہیے۔

۔ انھوں نے ڑ کو ڈ کی اور ڑھ کو ڈھ کی ذیلی آواز مانا ہے، یہ صحیح نہیں ہے۔ اردو اور جدید ہندی دونوں میں ڈ اور ڑ دونوں الگ الگ فونیم ہیں۔ اس سلسلے میں دیکھیے، ڈاکٹر گیان چند جین کا مضمون "اردو کے چند کوزی تجسوتیے" مطبوعہ ہماری زبان، علی گڑھ، یکم اگست، ۱۵ / اگست، ۱۵ / اکتوبر ۱۹۶۱ء۔ نیز ملاحظہ ہوں اقلی جوڑے اُجڑا / اُجرا ؛ گڑبڑ / گڈمڈ۔

	N	r	l	y	v	ʔ	z	ž	s	f	š	x	H	h	ɣ	q	j	c	t	p	ṭ	k	ḍ	d	m	b	n	ṛ	g	ŋ
Vocalic/Non-Vocalic مصوتی / غیرمصوتی	+	+	+	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Consonantal/Non-Consonantal مصمتی / غیرمصمتی	-	+	+	-	-	-	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
Continuant/Discontinuous مسلسل / رکاوٹ دار	0	-	+	0	0	0	+	+	+	+	+	+	+	+	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Strident/Mellow سخت / نرم	0	0	0	0	0	0	+	+	+	+	+	-	-	-	-	+	+	+	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Voiced/Voiceless مسموع / غیرمسموع	0	0	0	+	+	-	+	+	-	-	-	-	-	-	+	+	+	-	-	-	-	-	+	+	+	+	+	+	+	+
Compact/Diffuse پیوستہ / منتشر	0	0	0	+	-	0	-	+	-	-	+	+	-	-	0	0	0	0	-	-	+	+	-	-	-	-	+	+	+	+
Grave/Acute گمبھیر / تیکھی	0	0	0	0	0	0	0	0	-	+	0	0	0	0	0	+	-	0	-	+	-	+	-	-	+	+	-	-	+	+
Flat/Plain سپاٹ / غیرسپاٹ	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	+	0	+	-	0	0	-	+	0	0
Lax/Tense کمزور / زوردار	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	+	-	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
Nasal/Oral انفی / دہانی	+	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	+	-	+	0	-	+

	N	r	l	y	v	ʔ	z	ž	s	f	š	x	H	h	ɣ	q	j	c	t	p	ṭ	k	ḍ	d	m	b	n	ṛ	g	ŋ
Vocalic/Non-Vocalic مصوتی/غیرمصوتی	+	+	+	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Consonantal/Non-Consonantal مصمتی / غیرمصمتی	-	+	+	-	-	-	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
Continuant/Discontinuous مسلسل / رکاوٹ دار	0	-	+	0	0	0	+	+	+	+	+	+	+	+	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Strident/Mellow سخت / نرم	0	0	0	0	0	0	+	+	+	+	+	-	-	-	-	+	+	+	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Voiced/Voiceless مسموع / غیرمسموع	0	0	0	+	+	-	+	+	-	-	-	-	-	-	+	+	+	-	-	-	-	-	+	+	+	+	+	+	+	+
Compact/Diffuse پیوست / منتشر	0	0	0	+	-	0	-	+	-	-	+	+	-	-	0	0	0	0	-	-	+	+	-	-	-	-	+	+	+	+
Grave/Acute گمبھیر / تیکھی	0	0	0	[illegible]	0	0	0	0	-	+	0	0	0	0	0	+	-	0	-	+	-	+	-	-	+	+	-	-	+	+
Flat/Plain سپاٹ / غیرسپاٹ	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	+	0	+	-	0	0	-	+	0	0
Lax/Tense کمزور / زوردار	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	+	-	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
Nasal/Oral انفی / دہانی	+	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	+	-	+	0	-	+

صوتیاتی تجزیے کی وضاحت

گوشوارے میں بائیں ہاتھ کے عمودی کالم میں امتیازی خصوصیات درج کی گئی ہیں۔ اوپر کے افقی کالم میں اردو آوازوں کی علامتیں ہیں۔ یہ آوازیں جن امتیازی خصوصیات کی حامل ہیں، ان کے سامنے جمع کا نشان بنا دیا گیا ہے اور اگر نہیں ہیں تو نفی کا نشان درج کیا گیا ہے۔ اگر کوئی خصوصیت کسی آواز کے تقابل میں مدد نہیں دیتی، یا اگر اس آواز کی تفریق دوسری خصوصیات کی مدد سے پہلے ہی مکمل ہو چکی ہے، تو اس آواز کے سامنے صفر کا نشان بنایا گیا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ امتیازی خصوصیت اس آواز کی تفریق کے لیے فاضل Redundant حیثیت رکھتی ہے۔ اس مقالے کے شروع میں جن ۱۲ امتیازی خصوصیات کی تفصیل پیش کی گئی ہے، اردو آوازوں کی تفریق کے لیے ان میں سے صرف دس کام آتی ہیں۔ نویں خصوصیت منقطع غیر منقطع Checked Unchecked اور بارہویں خصوصیت تیز/کند Sharp/Plain یہاں نہیں لی گئی ہیں۔ موخرالذکر قسم کی آوازیں اُردو میں موجود نہیں ہیں، البتہ اول الذکر قسم کی ایک آواز اُردو میں ہے یعنی ہمزہ۔ لیکن چونکہ یہ اُردو کی واحد منقطع آواز ہے، باقی تمام آوازوں سے اپنی منفی خصوصیات کی وجہ سے خود بخود الگ پہچانی جاتی ہے، اس لیے اس کی امتیازی خصوصیت یعنی منقطع/غیر منقطع کو یہاں تجزیے کی فہرست میں شامل نہیں کیا گیا۔

اب گوشوارے پر نظر ڈالتے ہوئے اول پہلی خصوصیت یعنی مصوتی غیر مصوتی Vocalic Non-Vocalic کو لیجیے۔ اس کے سامنے صرف تین خانوں یعنی مصوتی غنیت، ل اور ر کے سامنے جمع کا نشان ہے، باقی تمام خانوں میں نفی کا نشان ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اُردو مصمتوں میں صرف تین آوازیں مصوتی Vocalic ہیں، اور باقی سب غیر مصوتی Non-Vocalic ۔ وجہ یہ ہے کہ ل، ر اور مصوتی غنیت اپنی سمعیاتی خصوصیات کی وجہ سے مصوتوں سے قریب ہیں اور ان کے سپکٹرم میں اسی طرح کے سمعیاتی خطوط بنتے ہیں جیسے کہ مصوتوں میں دکھائی دیتے ہیں۔

دوسری امتیازی خصوصیت مصمتی/غیر مصمتی Consonantal Non-consonantal

ہے پہلی اور دوسری میں سے ایک خصوصیت ہر زبان میں لازماً پائی جاتی ہے۔ اردو میں پہلی خصوصیت کی طرح یہ خصوصیت بھی ہر آواز پر لاگو ہوتی ہے۔ اب ل، ر اور مصوتی غنیت میں سے ل اور ر تو مصمتی ہیں، اس لیے ان کے سامنے جمع کا نشان ہے، لیکن مصوتی غنیت غیر مصمتی ہے، اس لیے اس کے سامنے نفی کا نشان ہے۔ اسی طرح لہریے Glides ی، و اور ہمزہ بھی غیر مصمتی ہیں اور ان کے سامنے نفی کا نشان ہے، جب کہ باقی تمام مصمتے مصمتی آوازیں ہیں اور ان کے سامنے جمع کا نشان ہے۔ مصوتی غنیت کی پہچان یہیں سے مکمل ہو گئی یعنی مصوتی اور غیر مصمتی کیونکہ اردو کی کوئی اور آواز محض ان دو خصوصیات کی حامل نہیں؛ چنانچہ اس پر بعد کی خصوصیات لاگو نہیں ہونگی۔ اس لیے اس کے نیچے کے تمام خانوں میں صفر کے نشان لگا دیے گئے ہیں، سوائے دسویں خانے کے جو غنیت کا ہے۔ اس خانے میں جمع کا نشان ہے، یہ بتانے کے لیے کہ یہ آواز غیر غنّی مصوتوں سے الگ وجود رکھتی ہے۔

گوشوارے میں تیسری خصوصیت مسلسل/رکاوٹ دار Continuant Discontinuous اردو میں ل اور ر کی تفریق کو مکمل کرتی ہے۔ رواں ل مسلسل آواز ہے اور تھپک دار ر رکاوٹ دار آواز ہے۔ مصوتی غنیت کی طرح ل اور ر بھی اب گوشوارے میں تمام دوسری آوازوں سے الگ پہچانی جا سکتی ہیں۔ چنانچہ باقی خصوصیات ان کی تفریق کے لیے فاضل ہیں۔ اس لیے ان کے سامنے باقی خانوں میں صفر کے نشان لگا دیے گئے ہیں۔ بقیہ آوازوں میں ف، س، ز وغیرہ صفیری آوازیں مسلسل ہیں، اس لیے ان کے سامنے جمع کا نشان ہے۔ لہریوں کو چھوڑ کر باقی سب کے سامنے نفی کا نشان ہے، کیونکہ وہ رکاوٹ دار آوازیں ہیں۔ لہریوں کی تفریق میں اس خصوصیت سے کوئی مدد نہیں ملتی، اس لیے ان کے خانوں میں صفر درج کی گئی ہے۔

چوتھی خصوصیت سخت/نرم Strident / Mellow کی ہے۔ صفیری آوازوں میں سے خ، غ، ہ اور ہکاریت نرم ہیں اور ف، س، ز، ش، ژ سخت۔ اسی طرح بندشی، معکوسی اور غنّی آوازوں میں سے ق، چ اور ج سخت ہیں اور باقی سب نرم۔

پانچویں خصوصیت مسموع/غیر مسموع Voiced/Voiceless ہے۔ یہ ہمزہ، غ اور چ کی تفریق کو مکمل کرتی ہے؛ کیونکہ ی، و اور ہمزہ میں سے صرف ہمزہ غیر مسموع ہے؛

اسی طرح خ، غ، ہ اور ہکاریت میں صرف غ مسموع ہے؛ اور ج، چ اور ق میں صرف چ غیر مسموع ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ ان تین آوازوں یعنی ہمزہ، غ اور چ کی الگ الگ پہچان مکمل ہو گئی۔ باقی آوازوں میں ز، ژ مسموع ہیں، ف، س، ش غیر مسموع؛ اور پ، ت، ٹ، ک غیر مسموع ہیں اور ب، د، ڈ، گ اور ڑ، م، ن، ݨ مسموع ہیں۔

چھٹی خصوصیت پیوست/منتشر Diffuse Compact ہے۔ یہ چھ آوازوں /ی/ا/، /و/؛ /ژ/ا/ز/؛ /ش/ بمقابلہ /ف/ /س/؛ اور /خ/ بمقابلہ /ہ/ اور /ہکاریت/ کی تفریق کو مکمل کرتی ہے۔ باقی آوازوں میں ک اور ٹ پیوست ہیں اور ان کے مقابلے میں پ اور ت منتشر ہیں۔ اسی طرح گ، ݨ بمقابلہ ب اور م؛ ڑ بمقابلہ ڈ؛ اور ن بمقابلہ د پیوست خصوصیت کی حامل ہیں۔

ساتویں خصوصیت گمبھیر/تیکھی Grave/Acute ہے جو آٹھ آوازوں یعنی /س/؛ /ف/؛ /ج/؛ /ق/؛ /ت/؛ /پ/؛ /ٹ/؛ /ک/ کی الگ الگ تفریق کو مکمل کرتی ہے۔ ان جوڑوں میں پہلی آواز تیکھی اور دوسری گمبھیر ہے، اس لیے کہ پہلی میں دوسری کے مقابلے پر صوتی جوف نسبتاً زیادہ خانہ دار ہے، اور دوسری کے سپکٹرم کے بالائی حصے میں مقابلتاً زیادہ قوت کا اجتماع ملتا ہے۔

آٹھویں خصوصیت سپاٹ/غیر سپاٹ Flat/Plain کا استعمال اردو میں محدود نوعیت کا ہے اور یہ صرف معکوسی/غیر معکوسی آوازوں کی تفریق میں مدد دیتی ہے۔ معکوسی آوازوں میں /ٹ/ کی تفریق کے لیے یہ خصوصیت فاضل ہے، کیونکہ /ٹ/ کی پہچان اس سے پہلے گمبھیر/تیکھی کی مدد سے مکمل ہو چکی ہے۔ البتہ اس کی مدد سے /ڈ/ بمقابلہ /د/ اور /ڑ/ بمقابلہ /ن/ کی تفریق مکمل ہوتی ہے۔

نویں خصوصیت، زوردار/کمزور Tense/Lax مصمتوں میں صرف /H/ یعنی ہکاریت پر لاگو ہوتی ہے اور اسے /ہ/ یعنی /h/ سے الگ کرتی ہے۔ ہکاریت کمزور آواز ہے اور /ہ/ نسبتاً زوردار۔

دسویں خصوصیت (انفی/دہانی) بھی محدود نوعیت کی ہے اور صرف ناک کی آوازوں پر لاگو ہوتی ہے۔ اس گوشوارے میں ناک کی آوازیں چار ہیں۔ ن، ݨ، م اور صوتی غنیت۔ ان میں سے

صوتی غنیت اور ن کی تفریق پہلے مکمل ہوچکی ہے، چنانچہ ان کے خانوں میں جمع کا نشان فاضل ہے۔
البتہ یہ خصوصیت /م/ سے /ب/ اور /ن/ سے /گ/ کی تفریق کو پورا کرنے میں مدد دیتی ہے۔

اس طرح اُردو کی ۳۰ مصمتی آوازوں کی باہمی کلی تفریق مکمل ہو جاتی ہے۔ جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے، ان آوازوں کی امتیازی خصوصیات ان کی علامتوں کے نیچے جمع اور نفی کے نشانات کی صورت میں درج ہیں۔ آزمائش کے لیے ان میں سے کسی آواز کو لیجیے، اس کی امتیازی خصوصیات کے نشانات باقی ۲۹ آوازوں کے نشانات سے مختلف ہونگے۔ پس ثابت ہوا کہ ان میں سے ہر آواز باہم دگر مختلف ہے اور زبان کے نظام میں اپنی جداگانہ حیثیت رکھتی ہے۔ اس نظریے کی سب سے بڑی خوبی جیسا کہ پہلے بتایا جا چکا ہے، یہ ہے کہ اس کے نتائج خود اپنی صحت کی تصدیق کر دیتے ہیں۔

ان ۳۰ آوازوں کے تجزیے کی مندرجہ بالا تفصیل شاخدار درخت Branching Tree کی مدد سے زیادہ واضح طور پر سمجھی جا سکتی ہے۔ اس نقشے کی ابتدا پہلی خصوصیت سے ہوتی ہے، اس مقام سے دو شاخیں نکل رہی ہیں؛ ایک طرف جمع کا نشان ہے، دوسری طرف نفی کا۔ اس مقام پر ۳۰ آوازوں میں سے ہر آواز یا تو مصوتی ہوگی یا غیر مصوتی۔ اگر مصوتی ہے تو اسے جمع کے نشان والی شاخ کی طرف رکھا جائیگا اور غیر مصوتی ہے تو اسے نفی کے نشان والی شاخ کی طرف۔ اسی طرح دوسری، تیسری، چوتھی اور باقی تمام خصوصیات کا معاملہ ہے، جنھیں ہندسوں سے ظاہر کر دیا گیا ہے۔ ہر ہندسے سے یعنی ہر شاخ سے پھر دو شاخیں نکلتی ہیں اور ماخذ شاخ کی آوازوں کو ہاں یا نہیں یعنی مثبت یا منفی خصوصیات کی بنا پر ان دو شاخوں میں سے ایک پر بٹ جانا ہوتا ہے۔ (البتہ جو آواز کسی شاخ پر اکیلی رہ گئی ہے، اس شاخ سے کسی مزید شاخ کے پھوٹنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، کیونکہ اس آواز کی تفریق باقی تمام آوازوں سے مکمل ہو چکی ہے)۔ اس طرح نیچے پہنچتے پہنچتے یہ درخت ۳۰ شاخوں میں بٹ جاتا ہے، اور ہر شاخ سے ایک اور صرف ایک آواز متعلق رہ جاتی ہے جو اپنی امتیازی خصوصیات کی بنا پر باقی تمام آوازوں سے مختلف ہے؛ اگر مختلف نہ ہوتی تو ماخذ شاخ سے الگ شاخ پر تنہا آ ہی نہ سکتی۔ یہ نقشہ علامتی منطق کی اچھی مثال ہے۔ کسی بھی آواز کو لیجیے، جہاں تک وہ ماخذ شاخ پر دوسری آوازوں کے ساتھ چلی آئی ہے، اس کی اور ان دوسری آوازوں کی امتیازی خصوصیات مشترک ہیں، لیکن جہاں وہ بعض دوسری آوازوں کے

ساتھ دوسری شاخ پر بٹ گئی ہے، تو اس لیے کہ اس کی امتیازی خصوصیات ماخذ شاخ کی آوازوں سے مختلف اور ساتھی آوازوں سے مشترک ہو گئی ہیں، اور آخر میں جہاں وہ بالکل تنہا کسی شاخ پر رہ گئی ہے تو اس سے ثابت ہوا کہ یہاں سے اس کی خصوصیات باقی تمام آوازوں سے مختلف ہو گئی ہیں اور ان سب سے الگ اس کی پہچان مکمل ہو گئی ہے۔ اس طرح اس شاندار درخت کی مدد سے امتیازی خصوصیات کے صوتیاتی تجزیے کی صحت کی سو فی صد تصدیق ہو جاتی ہے۔

a ī ū

شکل نمبر ایک۔ پیوست/منتشر (compact/diffuse) /a/ پیوست آواز ہے اور /ī/ منتشر /a/ کے سپکٹروگرام میں دوسرا اور تیسرا صمیاتی خط (formant) فطرًا نمایاں طور پر ایک دوسرے کے قریب آ گئے ہیں، جبکہ /ī/ میں یہ مرکز سے ہٹے ہوئے ہیں، نیز /ī/ میں پہلا صمیاتی خط بنیاد کے پاس ہے، جبکہ /a/ میں یہ خاصا اونچا ہے۔ کھلے مصوتے سب سے زیادہ پیوست اور بند مصوتے سب سے زیادہ منتشر آوازیں مانی گئی ہیں۔ (مصوتوں کی پہچان میں ساڑھے تین ہزار سائیکل فی سیکنڈ تک کے تین صمیاتی خطوط ہی سے مدد لی جاتی ہے۔ اس سے اوپر کے صوتی تواتر (frequencies) بولنے والے کی انفرادی خصوصیات کی طرف تو اشارہ کرتے ہیں لیکن صوتیاتی تحقیق کے لیے زیادہ اہم نہیں۔ صوتیاتی تحقیق کے ساتھ جتنے سپکٹروگرام شائع کیے جاتے ہیں، وہ اکثر و بیشتر چار ہزار سائیکل فی سیکنڈ تک کے ہوتے ہیں۔ اس نمونے کے بعد تمام سپکٹروگرام اسی قسم کے ہیں)

گمبھیر/تیکھی (grave/acute)۔ /ī/ میں پہلا اور دوسرا صمیاتی خط ایک دوسرے سے خاصے دور ہیں، جبکہ /ū/ میں یہ دونوں ایک دوسرے کے بالکل پاس پاس ہیں اور سپکٹروگرام کے نچلے حصے میں ہیں۔ /ū/ گمبھیر اور /ī/ تیکھی آواز ہے۔ /ī/ کے مقابلے میں /ū/ کے اوپری حصے میں نسبتاً زیادہ قوت کا اجتماع دیکھا جا سکتا ہے۔ (یہ تینوں سپکٹروگرام الگ الگ بولی گئی آوازوں کے ہیں)

b a t ẽ n a ... ũ n y e ɣ a

(باتیں ... شیشے ...)

شکل نمبر ۳۔ انفی / دہانی۔ (oral/nasal) شکل نمبر ۳ میں /n/ اور /t/ کے سپیکٹرم کا مقابلہ کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ /n/ میں سمیاتی خطوط کا جو اجتماع ہے، وہ /t/ سے غائب ہے۔ نیز /n/ کا تیسرا سمیاتی خط جو بعد کے /a/ کو متاثر کر رہا ہے، خاص طور پر نمایاں ہے۔ یہ غنیت کا نتیجہ ہے۔ نیز غنیت کی وجہ سے پہلا اور دوسرا سمیاتی خط کمزور پڑ گئے ہیں۔ اوپر کے سپکٹروگرام میں باتیں کے غنی مصوتے /ẽ/ کا اور شیشے کے غیر غنی مصوتے /e/ کے نقش ملاحظہ ہوں۔ /e/ پر لہرہ /y/ کے سمیاتی خطوط کے اثر سے قطع نظر، اس کے پہلے دو سمیاتی خطوط اتنے کمزور نہیں جتنے /ẽ/ کے ہیں۔ /ẽ/ میں غنیت کا تیسرا سمیاتی خط بالخصوص نمایاں ہے۔

شکل نمبر۹۔ ہکاریت/غیر ہکاریت۔ ہکاریت حصوں میں کم زور/زوردار سے نکلی ہوا (friction) سے ہی ہے۔ ہکاریت میں صفیری آوازوں کی طرح سپکٹرم کا اوپری حصہ دھندلی عمودی لکیروں سے تقریباً بھرا ہوا دکھائی دیتا ہے۔ یہ اعلیٰ صوتی تواتر (high frequencies) کی کثرت کی وجہ سے ہے۔ پت میں /t/ کی خالی جگہ کے بعد کچھ نہیں، جبکہ پتھ میں /t/ کے بندش، تقلے کے فوراً بعد ہوا کے اخراج کے ساتھ ساتھ ہکاریت کا بھی اظہار ہوا جو اوپری حصے کی دھندلی لکیروں سے ظاہر ہے۔ دوسری مثال میں /b/ کے مقابلے پر /bh/ کا نقش دھندلی عمودی لکیروں سے بھرا ہوا ہے۔

شکل نمبر۹۔ سپاٹ/غیرسپاٹ یا معکوسی/غیرمعکوسی۔ (plain/flat) پڑھ کی /ṛ/ سپاٹ آواز ہے، اس میں اوپری صمیاتی خط واضح طور پر نیچے کی طرف جھکتا ہوا دکھائی دیتا ہے۔ جو آواز کے معکوسی ہونے کی دلیل ہے۔ نیز سپکٹرم کے زیریں حصے میں زیادہ قوت کا اجتماع ملتا ہے۔ اردو اور باری میں /r/ کے نچلے حصے میں نسبتاً کم قوت ہے۔ باری میں /r/ کے اوپری صمیاتی خطوط ما بعد /ɪ/ کی وجہ سے کھلتے ہوئے دکھائی دے رہے ہیں۔ ان دونوں لفظوں میں /r/ سے پہلے جو ذرا سی خالی سفید جگہ ہے، وہ نوکِ زبان کی تھپک کی وجہ سے ہے۔

d i l b h I y a r ə b k ə I d i y e h o t e

(دل بھی یارب کئی دیے ہوتے)

شکل نمبر۹۔ مسموع/غیرمسموع۔ (voiceless/voiced) /d/ (دل، دیے) اور /b/ (بھی، رب) کے سپکٹرم میں سب سے نیچے جو خط نظر آتا ہے، وہ مسموعیت کی نشانی ہے۔ اسے مسموعی خط کہتے ہیں۔ یہ /k/ (کئی) اور /t/ (ہوتے) کے سپکٹرم سے غائب ہے۔ ہوتے کا /t/ چونکہ دو مصوتوں کے درمیان آیا ہے، اس کے آغاز میں مسموعیت کا ہلکا سا اثر دیکھا جاسکتا ہے۔

(۱) سمعیاتی صوتیات

1. Joos, Martin Acoustic Phonetics. Linguistic Society of America, Baltimore, 1948.

2. Potter, R. K. George Kopp, and H. C. Green. Visible Speech. New York, 1947.

3. Ladefoged, Peter. Elements of Acoustic Phonetics. Chicago, 1962.

4. Pulgram, Ernst. Introduction to the Spectrography of Speech. The Hague.

5. Fant, G. Acoustic Theory of Speech Production. Stockholm, 1958.

6. Malmberg, Bertil. Phonetics. New York, 1963.(Chapter on ''Acoustic Phonetics'', pp. 5-20).

7. Gleason, H. A. Jr. An Introduction to Descriptive Linguistics. Revised edition. New York, 1961. (Chapter on ''Acoustic Phonetics'' pp. 357-72).

(۲) نظریۂ امتیازی خصوصیات

1. Jakobson, Roman, C. Gunnar M. Fant, and Morris Halle. Preliminaries to Speech Analysis, the Distinctive Features and Their Correlates. Cambridge, Mass., 1952.

2. Jakobson, Roman, C., and Morris Halle. Fundamentals of Language. The Hague, 1963.

3. Jakobson, Roman and Morris Halle. ''Phonology in Relation to Phonetics,'' in L. Kaiser ed., Manual of Phonetics. Amsterdam, 1957, pp. 215-251.

4: Halle, Morris. '' In Defence of the Number Two,'' in Studies Presented to J. Whatmough. The Hague, 1957, pp. 65-72.

5: Halle, Morris. ''Questions of Linguistics,'' II Nuovo Cimento, Suppl. to vol. 13, series X, 1959, pp. 494-517.

6: Halle, Morris. The Sound Pattern of Russian. The Hague, 1959.

فرہنگِ اصطلاحات

(متعلقہ: سمعیاتی صوتیات و امتیازی خصوصیات)

چونکہ یہاں اُردو آوازوں کی امتیازی خصوصیات کا تجزیہ پہلی بار پیش کیا گیا ہے، بلکہ اُردو میں یہ اپنی نوعیت کا پہلا مقالہ ہے، اس لیے مزید مطالعے کی سہولت کے لیے اس ضمیمے میں بنیادی کتابوں کی فہرست کے علاوہ سمعیاتی صوتیات Acoustic Phonetics اور امتیازی خصوصیات کی خاص خاص اصطلاحوں کی فرہنگ بھی دی جا رہی ہے۔

Acoustic Phonetics	سمعیاتی صوتیات
Accustical	سمعیاتی
Acoustics	سمعیات
Acoustician	ماہرِ سمعیات
Acute	تیکھی
Amplitude	اونچائی
Aspiration	ہکاریت
Binary	جوڑے دار
Checked	منقطع
Code	رمزیاتی ضابطہ
Compact	پیوست
Communication Process	عملِ تکلم
Compartmented	خانہ دار
Concurrently	بہ یک وقت
Consonantal	مصمتی

Continuant	مسلسل
Continuum	تسلسل
Contradistinction	کلی تفریق
Density	اجتماع
Dicotomy	دوہرا پن
Diffuse	منتشر
Discontinuous	رکاوٹ دار
Distinctive Features	امتیازی خصوصیات
Energy	قوت
Excitation	برانگیختگی
Feature	خصوصیت
Flat Plain	سپاٹ / غیر سپاٹ
Formant	سمعیاتی خط
Fortis	زوردار
Frequency	صوتی تواتر
Glide	لہریہ
Glottal Catch	حلقی بندشی آواز
Grave	گمبھیر
Harmonic	سُر درجہ
Intensity	شدت
Inventory	فرد
Lax	کمزور
Lenis	کمزور

Liquids رواں آواز

Medial درمیانی

Mellow نرم

Message پیغام

Neurologist ماہر عصبیات

Noise شور

Non-consonantal غیر مصمتی

Non-vocalic غیر مصوتی

Opposition تقابل

Oral دہانی

Oral Orifice دہانہ

Overlapping جزوی تطبیق

Palatalization تالوئیت

Perception ادراک

Peripheral باہری

Pharyngealization حلقی کیفیت

Pharynx حلق

Polar Quality برعکس صفت

Receiver سامع

Redundant فاضل

Resonance گمک

Resonance Chamber گمک دار جوف

Resonator گمک دار خول

Sharp/Plain	تیز / کند
Sonority Features	آوازی خصوصیات
Spectrogram	سمعیاتی نقش
Spectrum	سپکٹرم
Strident	سخت
Tense	زوردار
Tonality Features	لہجے کی خصوصیات
Tone	لے
Turbulance	اضطرابی کیفیت
Ultimate Discrete Unit	بنیادی ممیز اکائی
Unchecked	غیر منقطع
Vibration	صوتی تھرتھراہٹ
Vocal Tract	دہانے کا راستہ
Vocalic	مصوتی
Voice Bar	مسموعی لکیر
Voicing	مسموعی کیفیت
White Noise	انتہائی شور

●●

رسالة

أبي العبّاس محمد بن يزيد المبرّد الثمالىّ النحوي

(المتوفى ٢٨٥هـ)

—— الى ——

أحمد بن الواثق العبّاسى

(المتوفى ٢٥٠هـ)

تحقيق

الدكتور مختار الدّين احمد

رئيس معهد الدراسات الاسلاميّه

بجامعة على گڑھ

الهند

١٩٦٨ء

۱۹۵۴ء کے اواخر اور ۱۹۵۵ء کے اوائل میں میرا قیام چندے ہالینڈ کے مشہور شہر لائیڈن میں رہا، جو یورپ میں مشرقی علوم و فنون کا بہت بڑا مرکز رہا ہے۔ اسی زمانے میں ایک دن کسی کام سے میونک اسٹیٹ لائبریری کی مطبوعہ فہرست مخطوطات دیکھ رہا تھا کہ ایک عربی رسالے کے قلمی نسخے کے اندراجات پر نظر پڑی، جس سے متعلق لکھا تھا کہ رسالے کا مصنّف محمد بن یزید الثمالی ہے اور کاتب مخطوطہ علی بن ہلیل؛ اور یہ کہ ہر صفحے میں پانچ سطریں ہیں۔ میرے لیے یہی اہمیت کیا کم تھی کہ یہ چوتھی صدی ہجری کے مشہور نحوی اور مصنّف المبرّد کی تصنیف ہے اور ایسی تصنیف جو آج تک لوگوں کی نظر سے پوشیدہ رہی ہے؛ اس پر مستزاد یہ کہ پورا رسالہ علی بن ہلیل کے قلم کا لکھا ہوا ہے۔ چونکہ ہر صفحے پر پانچ سطریں تھیں، اس سے اس بات کا یقین ہو گیا کہ مخطوطہ بہت خوشخط لکھا ہوا ہوگا اور "علی بن ہلیل" کے نام سے خیال گزرا کہ ہو نہ ہو یہ خوشنویس علی بن ہلال معروف با بن البوّاب ہے، اس لیے کہ قدما کے یہاں ھلال کو "ھلل"، "ھلل"، "ھلیل" (اسی طرح ابوالقاسم کو "ابوالقسم") لکھنے کا رواج تھا۔ لیکن جرمن فہرست نگار کو یہ اندازہ نہیں ہو سکا تھا کہ علی بن ہلیل کون شخص ہے اور اس مخطوطے کی کیا اہمیت ہے۔

میں نے فہرست کے اندراجات پڑھتے ہی لائیڈن یونیورسٹی کتب خانے کے شعبۂ مشرقیات کے ناظم ڈاکٹر پی۔ فورہوفے سے درخواست کی کہ اس مخطوطے کا عکس منگوا دیں: وسط نومبر ۱۹۵۴ء میں جرمنی سے اس کا عکس آ گیا اور میں جہاں مخطوطے کے حسن سے متاثر ہوا، وہیں المبرّد کے قلم کے اعجاز کا بھی قائل ہوا کہ اس نے اس مختصر سے رسالے میں کس طرح موضوع کے ساتھ پورا انصاف کیا ہے اور کس قدر خوبصورت نثر لکھی ہے۔ اس رسالے کی اہمیت کے پیشِ نظر میرے دل میں اس کی ترتیب و اشاعت کا خیال پیدا ہوا اور لائیڈن، جرمنی، فرانس اور انگلستان کے کتب خانوں میں جہاں کہیں بھی میں گیا، ابن البوّاب کی لکھی ہوئی

تحریریں تلاش کرتا رہا اور ساتھ ہی ساتھ المبرد کے اس نایاب رسالے کے کسی دوسرے نسخے کے متعلق کا ہوا۔ آخر جرمنی کے شاہی کتابخانۂ برلین میں اس رسالے کے ابتدائی تین صفحے ملے، جو بعد کے زمانے کے لکھے ہوئے ہیں۔ کاتب (جس کا نام معلوم نہیں) کے سامنے رسالۂ مبرد کا نسخۂ ابن البواب کے علاوہ کوئی اور نسخہ تھا۔ کاتب کسی وجہ سے صرف تین صفحے نقل کر سکا، یا ممکن ہے اس نے پورا رسالہ نقل کیا ہو، لیکن دستبردِ زمانہ سے صرف یہی تین صفحے محفوظ رہ گئے ہوں۔

۱۹۵۵ء میں مصوری اور دوسرے اسلامی فنون کے ماہر د، س، رائیس سے اوکسفرڈ میں ملاقات ہوئی۔ باڈلیئن لائبریری کے شعبۂ مشرقیات کے ناظم پروفیسر ا، ف، ل، بیسٹن نے (جو بعد کو پروفیسر ہملٹن گب کی جگہ شعبۂ عربی کے پروفیسر مقرر ہوئے) مجھے بتایا تھا کہ انھوں نے ابن البواب پر تحقیقی کام کیا ہے اور ان کی کتاب اوکسفرڈ یونیورسٹی پریس میں زیرِ طبع ہے۔ اب ان سے ملاقات ہوئی تو میں نے ڈاکٹر رائیس سے اس موضوع پر گفتگو کی۔ معلوم ہوا کہ انھوں نے ابن البواب کے لکھے ہوئے قرآن کے ایک نسخے کے تنقیدی تجزیے کے علاوہ دنیا بھر میں ابن البواب کے مکتوبہ نسخوں کو تلاش کر کے ان کا اپنی کتاب[1] میں تفصیل سے ذکر کیا ہے۔ لیکن ان کے دریافت کردہ نسخوں میں میونک کے مشارٌ الیہ نسخے کا ذکر نہیں تھا۔ میں نے جب ان سے اس نسخے کا ذکر کیا اور اس کی کچھ تفصیلات بتائیں، تو انھوں نے لاعلمی کا اظہار کیا۔ یہ دیکھ کر مجھے ایک گونہ خوشی ہوئی کہ جو نسخہ میں نے دریافت کیا ہے، ابن البواب کے سب سے بڑے ماہر کو بھی اس کے وجود کی اطلاع نہیں ہے۔ کچھ دنوں کے بعد جب رائیس کی کتاب[1] چھپ کر بازار میں آئی تو دیکھا کہ یہ کتاب واقعی نسخۂ میونک کے ذکر سے خالی ہے۔ میرا خیال تھا کہ انھوں نے اب اس نسخے کا ذکر اس میں اضافہ کر دیا ہوگا، لیکن غالباً طباعت کی آخری منزل پر انھیں اس کا موقع نہ مل سکا اور کتاب اس کے بغیر شائع ہو گئی۔

اسی موضوع پر ڈاکٹر سہیل انور، مدیر معہد تاریخ الطب، جامعۂ استانبول نے ترکی زبان میں ایک کتاب[2] لکھی ہے، جس کا عربی ترجمہ بغداد سے شائع ہوا ہے۔ اس میں ابن البواب کے متعدد مکتوبہ نسخوں کا ذکر ہے، لیکن

۱۔ D. S. Rice, The Unique Ibnal—Bawwab Manuscript in the Chester Beatty Library (Dublin, 1955

۲۔ الخطاط البغدادی علی بن ہلال المشہور بابن البواب، ترجمہ و تعلیق: محمد بہجۃ الاثری، عزیز سامی (مطبعۃ المجمع العلمی العربی العراقی، بغداد، ۱۹۵۸م)

میونک کے نسخے کا اس میں بھی ذکر نہیں ہے، نہ اصل کتاب میں اور نہ الاستاذ محمد بہجۃ الاثری کے قیمتی تعلیقات و اضافات میں، جو ۹۰ صفحات کو محیط ہیں۔ یہ دیکھ کر کہ المبرد کے قدیم سوانح نگار بھی اس رسالے کا ذکر نہیں کرتے اور یورپ اور ترکیا اور عراق کے فضلا جنھوں نے اپنی عمریں ابن البواب پر صرف کی ہیں، اس کے تحریر کردہ یا اس کی طرف منسوب اس رسالے سے واقف نہیں، مجھے اس کی اشاعت کا خیال پیدا ہوا۔ یہاں المبرد کے رسالے کا متن، جرمنی کے خوبصورت مخطوطے کے عکس کے ساتھ شائع کیا جا رہا ہے۔

○

ابو العباس محمد بن یزید بن عبد الاکبر الثمالی الازدی کا شمار ادب و اخبار کے مشاہیر میں ہوتا ہے اور وہ اپنے عہد میں نحو اور لغت کے امام سمجھے جاتے تھے۔ مشہور ائمہ ادب ابو عثمان المازنی اور ابو حاتم السجستانی ان کے اساتذہ میں تھے اور ان کے شاگردوں میں نفطویہ کا نام قابلِ ذکر ہے۔ المبرد کی ولادت بصرہ میں ۲۱۰ھ میں ہوئی اور انھوں نے ۲۸۵ھ میں بغداد میں وفات پائی۔[۳]

ابن الندیم کی کتاب الفہرست، القفطی کی انباہ الرواۃ اور بروکلمن کی تاریخ الآداب اللغۃ العربیۃ میں المبرد کی ۴۵ تصانیف کا تفصیلی ذکر موجود ہے۔ ان میں سے حسبِ ذیل کتابوں کے قلمی نسخے موجود ہیں، اگرچہ یہ ابھی تک شائع نہیں ہوئی ہیں: کتاب المذکر والمؤنث، کتاب التعازی والمراثی اور کتاب المقتضب۔[۴]

مطبوعہ تصانیف میں کتاب الکامل سب سے زیادہ مشہور ہے اور مشرق و مغرب کے مدارس کے نصاب میں شامل ہے۔ یہ یورپ اور مصر میں متعدد بار چھپ چکی ہے۔ اس کا سب سے اہم اڈیشن ولیم رائٹ کا ہے، مصری اشاعتوں میں زکی مبارک اور احمد محمد شاکر کا اڈیشن قابلِ ذکر ہے۔ ابھی حال میں اس کتاب کے ایک اور اڈیشن کی خبر موصول ہوئی۔ علامہ عبد العزیز المیمنی نے جنھیں المبرد اور اس کی تصانیف سے خاص شغف ہے،

۳۔ المبرد کی زندگی اور تصانیف کا حال حسبِ ذیل مصادر میں دیکھا جائے:

نور القبس المختصر من المقتبس تالیف المرزبانی، اختصار الحافظ الیغموری: ۳۲۴؛ انباہ الرواۃ للقفطی، ۳: ۲۴۱؛ اخبار النحویین والبصریین للسیرافی: ۹۶؛ مراتب النحویین لابی الطیب اللغوی: ۱۳۶؛ طبقات النحویین للزبیدی: ۱۰۱؛ بغیۃ الوعاۃ للسیوطی: ۱۱۶؛ المعجم الادبا للحموی، ۱۹: ۱۱۱ = ۵: ۴۸۰ طبع مارگولیتھ، قاہرہ، ۱۹۲۹ء؛ وفیات الاعیان لابن خلکان، ۳: ۴۴۱؛ اور بروکلمن کی تاریخ الآداب اللغۃ العربیۃ (جرمن) ۱: ۱۰۸؛ نیز ذیل ۱: ۱۶۸۔

۴۔ اس کتاب کا ذکر الزرکلی نے الاعلام ۸: ۱۵ میں کیا ہے۔

اس کی تین غیر مطبوعہ کتابوں کو بڑے اہتمام سے مرتب کر کے شائع کیا ہے: ما اتفق لفظہ واختلف معناہ من القرآن المجید اور نسب قحطان وعدنان کے نسخے منحصر بفرد کتابخانۂ خدابخش بانکی پور میں محفوظ تھے؛ یہ رسالے مصر سے بالترتیب ۱۳۵۰ھ اور ۱۳۵۴ھ میں شائع ہوئے۔ المبرّد کی کتاب الفاضل کا وحید نسخہ انھیں استانبول کے قیام کے دوران میں مکتبۂ اسعد آفندی میں ملا، جسے تصحیح و تحقیق کے بعد دار الکتب المصریہ، قاہرہ سے ۱۹۵۶ء میں شائع کیا۔ کتاب المقتضب پروفیسر ہلمٹ ریٹر کے ایک ایرانی شاگرد پروفیسر خیام پور نے مرتب کی ہے؛ ان کا مرتب کردہ نسخہ خود پروفیسر ریٹر نے مجھے ۱۹۵۵ء میں فرانکفرٹ میں دکھایا تھا۔ وہ اسے بہت جلد شائع کرنا چاہتے تھے لیکن ۱۷ سال گزرنے کے بعد بھی اس کی اشاعت کی کوئی خبر نہیں ملی ہے۔ ابھی حال میں یہ کتاب ایک مصری فاضل نے قاہرہ سے شائع کر دی ہے۔ المبرّد کی شرح لامیۃ العرب بھی طبع ہو چکی ہے۔[۵]

المبرّد کی کتاب الروضۃ جس کا ذکر ابن الخطیب بغدادی، ابن خلکان اور دوسرے قدیم مصنفین نے کیا ہے، اب تک کہیں سے دستیاب نہیں ہوئی۔ اس کی بعض اور تصانیف کا ذکر استطراداً قدما کی کتابوں میں آیا ہے، لیکن ان کے کسی نسخے کی وجود کی اطلاع نہیں ملتی ہے۔

پیش نظر رسالے (رسالۃ المبرد الی احمد بن الواثق) کا ذکر کسی ماخذ میں میری نظر سے نہیں گزرا۔ شاید اس کی وجہ یہ ہو کہ یہ کوئی مستقل تصنیف نہیں، بلکہ ایک مختصر سا رسالہ ہے، جو المبرّد نے ایک عباسی شہزادے احمد بن الواثق (ف ۲۵۰ھ) کے استفسار کے جواب میں سپرد قلم کر کے اسے بھیجا تھا؛ اور اگر ابن البوّاب نے ابو القاسم بن فخر الملک کے کتابخانے کے لیے اس کا انتخاب نہ کیا ہوتا، تو غالباً آج کوئی اس کے نام سے بھی واقف نہ ہوتا۔

ابو الحسن علی بن ہلال کی زندگی سے متعلق ہمیں بہت کم معلومات ہیں۔ ہمیں یہ بھی معلوم نہیں کہ وہ کب اور کہاں پیدا ہوا اور اپنی ابتدائی زندگی اس نے کس طرح گزاری۔ اس قدر یقینی امر ہے کہ اس کی زندگی کا بیشتر حصہ بغداد میں گزرا۔ اس کا باپ ہلال، بوّاب تھا اسی لیے علی بن ہلال ابن البوّاب کے لقب سے مشہور ہوا۔[۶] اس کے جد سے متعلق کوئی نہیں جانتا کہ وہ کون تھا اور کیا کرتا تھا؛ بلکہ معاصر اور متاخر تاریخ نویسوں میں سے کسی نے اس کا ذکر بھی نہیں کیا ہے، صرف ابن الفوطی نے یہ اطلاع دی ہے کہ اس کا نام عبد العزیز تھا۔[۷]

۵۔ الاعلام للزرکلی، ۸: ۱۵ ۶۔ معجم الادبار ۵: ۴۴۸ (طبع مارگولیتھ)

۷۔ الخطاط البغدادی (تعلیقات): ۵ بحوالہ تلخیص مجمع الآداب لابن الفوطی

ابن البواب نے قرآن ختم کرنے کے بعد فقہ کی کتابیں پڑھیں، اور (قیاس ہے کہ فقہ سنّی حنبلی میں) تفقہ حاصل کیا۔ عربی اپنے وقت کے مشہور نحوی ابو الفتح عثمان بن جنّی (ف ۳۹۲ھ) سے پڑھی۔ ابو الحسین بن سمعون واعظ بغدادی کی صحبت اختیار کی[9]۔ اور بہت دنوں تک جامع المنصور بغداد میں وعظ و نصیحت بھی کرتا رہا[10]۔ ایک روایت کے مطابق وہ خواب کی تعبیر بھی بیان کرتا تھا[11]۔ ابن الجوزی تحریر کرتے ہیں کہ وہ جامع بغداد میں قصہ گوئی کی محفلیں بھی آباد کرتا رہا ہے[12]۔ ابتدائی زندگی میں وہ مکان کی دیواروں اور چھتوں پر تصویر سازی کا کام کرتا رہا، پھر وہ مخطوطات کو مصوّر و مذھب کرنے لگا اور یہ شوق اسے خطاطی کی دشوار گزار وادیوں میں لے گیا اور آخر کار اس نے خطاطی کا پیشہ اختیار کیا۔ اس نے فنِ کتابت میں محمد بن اسد الکاتب البغدادی (ف ۴۱۰ھ) اور انھیں کے دوست اور رفیق محمد السمسانی (ف ۴۱۵ھ) سے فیض حاصل کیا۔ یہ دونوں ابن مقلہ (ف ۳۲۸ھ) کے متبعین میں تھے۔ ابن البواب نے اس فن میں وہ مہارت پیدا کی کہ وہ متقدمین سے گوے سبقت لے گیا اور متاخرین اس کے مقابلے سے عاجز رہ گئے[13]۔

۴۰۱ھ میں بہاء الدولہ ابو نصر بن عضد الدولہ نے ابو غالب محمد بن علی بن خلف[14] وزیر کو جس کا شمار ابن العمید اور صاحب بن عباد کے بعد آل بویہ کے اہم اور جلیل القدر وزرا میں ہوتا ہے، عراق کا گورنر بنا کر بغداد بھیجا اور اسے فخر الملک کے لقب سے ملقب کیا[15]۔ فخر الملک نے ابن البواب کو اپنے ندیموں میں شمولیت کا اعزاز و شرف بخشا۔ ابن البواب کے اپنے بیان کے مطابق وہ کچھ دنوں تک شیراز میں بہاء الدولہ کے کتاب خانے کا ناظم بھی رہا۔ اسی کتاب خانے میں اسے اولاً ابن مقلہ کے ہاتھ کے لکھے ہوئے مصحف کے کچھ منتشر اجزا ملے۔ بعد کو تلاش و تفحص سے ۲۹ پارے تک تو مل گئے، لیکن ایک پارہ نہ ملنے کی وجہ سے مصحف ناقص رہا۔ آخر کار اس نے خود اسے مکمل کرنے کا ارادہ کیا۔ چنانچہ کتاب خانے سے بہت اعلیٰ قسم کا قدیم کاغذ اور لکھنے کا سامان لیا اور گم شدہ پارہ ابن مقلہ کے خط کے تتبع میں ایسا لکھا کہ کچھ دنوں کے بعد جب اس پر کہنگی کے آثار طاری ہو گئے، تو بہاء الدولہ بھی شناخت

۸۔ النجوم الزاہرۃ، ۴: ۲۵۸   ۹۔ المنتظم، ۸: ۱۰

۱۰۔ الخطاط البغدادی: ۱۱   ۱۱۔ شذرات الذہب، ۳: ۱۹۹

۱۲۔ المنتظم، ۷: ۲۵۲   ۱۳۔ معجم الادباء، ۱۵: ۱۲۱ (طبع رفاعی)

۱۴۔ حالات وفیات الاعیان (۴: ۲۰۹) میں دیکھے جائیں۔

۱۵۔ معجم الادباء، ۱۵۔ ۱۲۱

نہ کر سکا کہ کون سے اجزا ابن مقلہ کے لکھے ہوئے ہیں اور کون سے ابن البواب کا مکتوبہ.[16] کہا جاتا ہے کہ اس نے قرآن کے ۶۴ نسخے اپنے قلم سے لکھے تھے.[17] ان نسخوں کا اب پتا نہیں ملتا، صرف ایک نسخہ معلوم ہو سکا ہے جو چسٹر بیٹی کے کتاب خانے (ڈبلن، آئرلینڈ) میں محفوظ ہے. یہ نسخہ ۳۹۱ھ کا مکتوبہ ہے اور قدیم ترصیع و تذہیب کا بہترین نمونہ.

قیاس ہے کہ ابن البواب نے بہاء الدولہ اور فخر الملک کے کتاب خانوں کے لیے کچھ کتابیں ضرور لکھی ہوں گی لیکن ان میں سے کوئی کتاب اب تک نہیں ملی. فخر الملک کے بیٹے ابو القاسم کے لیے جو بعد کو وزیر بنا، ابن البواب نے جو کتابیں لکھی تھیں ان میں سے صرف ایک دستبرد زمانہ سے محفوظ رہ سکی ہے؛ اسی کا عکس یہاں پہلی مرتبہ پیش کیا جا رہا ہے.

زندگی میں اس مشہور زمانہ خطاط کو وہ شہرت اور مرتبہ کبھی نہیں حاصل ہوا، جس کا وہ مستحق تھا؛ یہ اسے وفات کے بعد ملا. دو دینار اپنے ایک دوست کو دینے کے لیے اس نے ستر سطروں کا ایک طویل خط بعض اعیان عصر کو لکھا تھا. اس سے یاقوت الحموی نے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ اس کی مالی حیثیت اچھی نہیں تھی، ورنہ وہ اس قدر طول طویل نثری عرضداشت نہ لکھتا اور اسے خوشخط تحریر کرنے کی صعوبت سے تو بہتر تھا کہ وہ مطلوبہ دینار اپنے دوست کو اپنی جیب سے دے دیتا. میرے خیال میں یہ فخر الملک کے توسل سے پہلے کا قصہ معلوم ہوتا ہے.[18]

ابن البواب کی وفات ایک معاصر ہلال بن المحسن بن الصابی کے قول کے مطابق قادر باللہ کے عہد خلافت میں ۴۱۳ھ میں ہوئی اور وہ جوار قبر احمد بن حنبلؒ میں مدفون ہوا.[19] سال وفات یہی مشہور ہے، لیکن دوسرے مصادر جیسے وفیات الاعیان میں ۴۲۳ھ بھی درج ہے.[20] وفات پر متعدد شعرا نے مرثیے لکھے، جن میں شریف المرتضیٰ (ف ۴۳۶ھ) کا مرثیہ خاص طور پر قابل ذکر ہے.[21]

ابن البواب، انشا پردازی میں بھی ید طولیٰ رکھتا تھا. اس کے نتائج طبع میں فن کتابت پر ایک رسالہ بتایا جاتا ہے.

---

۱۶. معجم الادبا، ۱۵: ۱۲۲

۱۷. Rice, The Unique Ibnal—Bawwab M S: P: 5

۱۸. معجم الادبا، ۱۵: ۱۲۱   ۱۹. ایضاً، ۱۵: ۱۲۲

۲۰. وفیات الاعیان: ۳: ۲۹ (طبع محی الدین عبد الحمید)   ۲۱. الخطاط البغدادی (تعلیقات): ۲۲-۲۴

جسے اس نے بعض رؤساکی خدمت میں ہدیۃً پیش کیا تھا۔ یاقوت الحموی کو یہ رسالہ ابن البواب کے شاگرد حسن بن علی الجوینی الکاتب[۲۲] (ف ۵۸۳ھ) کے قلم کا لکھا ہوا مل گیا تھا جس کی تمہید اس نے اپنی کتاب میں نقل بھی کی ہے اور اس طرح ابن البواب کی نثر کے چند صفحے محفوظ رہ گئے ہیں[۲۳]۔

اسے شاعری سے بھی دلچسپی تھی۔ اگرچہ یاقوت اس کی شاعری کا معترف نہیں معلوم ہوتا ہے: لیکن عراقی ادیب و مصنف ابن الفوطی اس کی شاعری کا بڑا مداح نظر آتا ہے[۲۴]۔ یاقوت کو ابن البواب کے کچھ شعر الجوینی الکاتب کے قلم کے لکھے ہوئے ملے تھے جو اس کے ایک رسالے کے ضمن میں درج تھے۔ یاقوت نے ان میں سے ۱۷ شعر درج کیے ہیں[۲۵]۔

حسن اتفاق: ابن البواب کا لکھا ہوا ایک قصیدہ بھی ملتا ہے۔ یہ قصیدہ رائیہ علم خط کے قواعد سے متعلق ہے اور اتنا اہم ہے کہ ابن خلدون نے اس کی بہت تعریف کی ہے اور اپنی تاریخ کے مقدمے میں اس کے ۲۳ شعر درج بھی کیے ہیں[۲۶]۔ اس قصیدے کے متعدد نسخے مختلف کتابخانوں میں پائے جاتے ہیں[۲۷]۔ بعض علماء نے اس کی شرحیں بھی لکھی ہیں، جن میں شیخ برہان الدین بن عمر الجعبری (ف ۷۳۲ھ) اور شرف الدین محمد بن شریف بن یوسف الکاتب معروف بابن الوحید (ف ۷۱۱ھ) کی شرحوں کا ذکر کشف الظنون کی ذیل ایضاح المکنون میں درج ہے[۲۸]۔

۲۲۔ بغداد کا مشہور خطاط جس سے متعلق کہا جاتا ہے کہ ابن البواب کے بعد الجوینی سے زیادہ خوشخط کسی نے نہیں لکھا۔ حالات معجم الادباء (۹ : ۴۳) اور وفیات الاعیان (۱ : ۱۴۴) میں دیکھے جائیں۔

۲۳۔ معجم الادباء، ۱۵ : ۱۲۰ - ۱۳۲

۲۴۔ کان مع رزقہ اللہ من المعجزات فی حسن خط ... النظم الباہر، کانما الفاظہ الفصیحۃ مدامۃ تعلق بمارالمزن۔ تلخیص مجمع الآداب ورقۃ : ۲۲۵ (الخطاط البغدادی تعلیقات : ۱۳)

۲۵۔ معجم الادباء، ۱۵ : ۱۲۷ ۔۔۔ ۲۶۔ مقدمۃ ابن خلدون (۲ : ۳۴۶) (طبع کاترمیر، پیرس ۱۸۵۸ء)

۲۷۔ اس کے تین نسخوں کا اب تک پتا چلا ہے : (ا) نسخۂ ایاصوفیا، ترکیا رقم ۲۰۰۲

(ب) نسخۂ کتابخانۂ شاہی برلین : ۳ ۔۔۔ (ج) نسخۂ کتابخانۂ گوتھا، جرمنی رقم : ۱۲۷۱

دیکھیے، Rice, The Unique Ibnal—Bawwab MS:P 5

۲۸۔ الخطاط البغدادی (تعلیقات : ۳۰)

یہ نثر نگاری اور شاعری ابن البواب کے لیے ممکن ہے ذریعۂ عزت رہی ہو، لیکن باعث شہرت ہرگز نہ تھی۔ اس کا کارنامہ جس کی وجہ سے اسے شہرتِ دوام حاصل ہوئی یہ ہے کہ اس نے عربی خط کو نیا درجہ اور نیا شا دیا اور اس طرز کو کمال کے مدارج پر پہنچا دیا، جسے تقریباً ایک صدی پہلے مشہور خطاط ابن مقلہ (ف ۳۲۸ھ) نے ایجاد کیا تھا۔

ابن البواب کے ہاتھ کی لکھی ہوئی تحریروں کی قدر و منزلت اس کی وفات کے بعد ہی ہونے لگی تھی اور لوگ معقول دام خرچ کر کے انھیں حاصل کرتے اور بڑے شوق سے جمع کرتے تھے۔ یاقوت راوی ہے کہ اس کے عہد کے ایک خطاط محمد بن احمد البرفطی (ف ۶۲۵ھ) کی وفات کے بعد اس کے ورثا کے پاس ابن البواب کے ہاتھ کے بیس نمونے جمع تھے۔ غالباً اس عہد کے کسی ایک خطاط کے پاس اتنی تحریریں موجود نہ ہونگی۔ اس خطاط کو ابن البواب سے ایسی والہانہ عقیدت تھی کہ بڑی گرانقدر رقم دے کر وہ اس کی تحریریں جمع کرتا تھا۔ البرفطی خود راوی ہے کہ ابن البواب کے ہاتھ کا لکھا ہوا ایک صفحہ کبھی کبھی اس نے تین تین امامی دینار[29] میں خریدا ہے[30]۔

کمال الدین ابن العدیم (ف ۶۶۰ھ) بہت بڑے عالم اور حلب کے مسلم الثبوت مؤرخ تھے۔ وہ خوشنویسی میں بھی دلچسپی رکھتے تھے۔ ان کے کتب خانے میں ابن البواب کے قلم کے متعدد نمونے جمع تھے جنھیں سامنے رکھ کر ابن العدیم نے ایسی مشق بہم پہنچائی تھی کہ ان کی اور ابن البواب کی تحریروں میں فرق کرنا مشکل ہو گیا تھا۔ چنانچہ ایک مرتبہ انھوں نے ابن البواب کا لکھا ہوا ایک صفحہ سامنے رکھ کر اس کا چربہ اتارا اور اسے ایک کتاب فروش کے ذریعے ابن البواب کا خط بتا کر ساٹھ درہم میں فروخت کر دیا[31]۔

یہاں ابن البواب کے ہاتھ کے لکھے ہوئے کچھ قدیم نسخوں کا ذکر نامناسب نہ ہوگا۔ ان مخطوطات کا ذکر قدما کی کتابوں میں ملتا ہے لیکن اُن کے وجود کی کہیں اطلاع اب تک نہیں ملی ہے:

(۱) دیوان ابی الطمحان القینی[32]

دیوان کا نسخہ ابن البواب کے ہاتھ کا لکھا ہوا اپنے وقت کے مشہور خوشنویس ابن الشبیہ العلوی الکاتب کو ملا تھا جس سے اس نے نقل تیار کی تھی۔ یاقوت الحموی کو دیوان ابی الطمحان کا نسخہ بخط ابن الشبیہ ملا تھا اس کے

۲۹۔ امامی دینار ۲۰ قیراط وزن کا ہوتا تھا۔ ۳۰۔ معجم الادباء، ۶ : ۳۶۵ ۳۱۔ ایضاً، ۶ : ۴۱۰

۳۲۔ پروفیسر مارگولیتھ نے معجم الادباء کے اپنے اڈیشن میں "القینی" کے بجائے "العتبی" تحریر کیا ہے، جو ٹھیک نہیں۔

بیان کے مطابق آخرِ نسخہ میں یہ عبارت تحریر تھی:

وکتب فی صفر سنۃ عشر بن و اربعمایۃ من خط ابی الحسن علی بن ھلیل الستری مولی معاویۃ بن ابی سفیان صخر بن حرب الاموی۔

(۲) رقعہ:

یاقوت کی نظر سے ابن البواب کا مکتوبہ ایک طویل رقعہ گزرا تھا جو اس نے بعض اعیانِ عصر کی خدمت میں اپنے دوست ابن منصور کے سلسلے میں تحریر کیا تھا۔ یہ ۷۰ سطور پر مشتمل تھا اور دو دینار کی وصولیابی کے لیے لکھا گیا تھا معلوم نہیں یہ دو دینار ابن البواب کی زندگی میں اس کے دوست کو وصول ہوئے یا نہیں لیکن خطاط کی موت کے بعد یہ رقعہ ۱۷ دینار امامی میں بکا، اور کچھ دنوں کے بعد یہی رقعہ ۲۵ دینار کو فروخت ہوا۔

(۳) مصحف پاک

ابن البواب کو شیراز میں بہاء الدولہ کے کتابخانے میں ابن مقلہ کے قلم کے لکھے ہوئے مصحف پاک کے ۲۹ پارے دستیاب ہوئے تھے اور تلاش بسیار کے بعد بھی اسے ساقط پارہ نہ مل سکا جس سے مصحف کی تکمیل ہو سکتی۔ بالآخر بہاء الدولہ کے ایما پر اس نے گم شدہ پارہ خود لکھ کر مصحف کو مجلد کرا دیا اور ابن مقلہ کی تحریر سے اپنی تحریر کو اس طرح ملا دیا کہ بہاء الدولہ تمیز نہ کر سکا کہ ابن مقلہ کے لکھے ہوئے اجزا کون سے ہیں اور ابن البواب کا لکھا ہوا جزو کون سا۔[۳۳]

ابن مقلہ کی لکھی ہوئی بہت کم تحریریں ملتی ہیں۔ شیخ بہجۃ الاثری نے لکھا[۳۴] ہے کہ عراق کے بعض شہروں میں بعض مصاحف اور کتب سے متعلق دعویٰ کیا جاتا ہے کہ وہ بخطِ ابن مقلہ ہیں، لیکن محققین کو ان کی صحت میں ہمیشہ شبہ رہا ہے۔ مجلۃ معہد المخطوطات العربیۃ میں یہ اطلاع چھپی ہے کہ مکتبۂ متحف ہرات میں محمد بن مقلۃ الوزیر کا خطِ کوفی میں لکھا ہوا ایک مصحف ہے۔[۳۵] کتابخانۂ رضائیہ رام پور میں بھی ایک مصحف کا نسخہ ہے جو بخط ابن مقلہ بتایا جاتا ہے۔[۳۶] یہ معلوم ہے کہ ابن مقلہ نے زندگی میں صرف دو بار مصحفِ پاک کی کتابت کی ہے، اگر ہرات اور رام پور کے مصاحف اصلی ہیں اور واقعی ابن مقلہ کے قلم کے لکھے ہوئے ہیں

۳۳۔ معجم الادباء، ۱۵: ۱۲۲ ۳۴۔ الخطاط البغدادی (تعلیقات: ۵۰)

۳۵۔ ایضاً؛ مجلۃ معہد المخطوطات العربیہ، ۲: ۱: ۲۲

۳۶۔ امتیاز علی عرشی؛ فہرست مخطوطات عربی کتابخانۂ رضائیہ، رام پور (انگریزی)، رقم: ۲

اور ابن کمونۃ الیہودی یا کسی اور جعل ساز کی کرشمہ سازی نہیں ہے۔ اور یہ بیان بھی مستند ہے کہ ابن البواب نے صرف زندگی بھر میں دو مصحف ہی لکھے تھے، تو اس میں شبہہ نہیں رہ جاتا ہے کہ انکی دو مصحفوں میں سے کسی میں ابن البواب کے ہاتھ کا لکھا ہوا ایک پارۂ قرآن بھی موجود ہے۔

(۴) کتاب من نسب من الشعراء إلى امه لابن الاعرابی

ابو عبداللہ محمد بن زیاد معروف بابن الاعرابی (ف ۲۳۱ھ)[۳۷] کی کتاب "من نسب من الشعراء الی امہ" کا جس میں ایسے پچاس شعرا کا ذکر کیا گیا ہے بقول یاقوت، سلامۃ بن عیاض کی نظر سے رسنہ میں وہ نسخہ گزرا تھا جو بخط ابن البواب تھا اور اس کے آخر میں تحریر تھا:

"کتبہ علی بن ھلال فی شھر ربیع الاول سنۃ تسعین و ثلاثمائۃ"

بسملہ کے بعد تحریر تھا: یرویہ ابن ش فمحس ثعلب عن ابن الاعرابی۔ اور آخر میں بخط ابن البواب درج تھا: "نقلتہ من نسخۃ وجدت علیہا بخط شیخنا ابی الفتح عثمان بن جنی النحوی ایدہ اللہ" اس پر ابن جنی کی حسب ذیل تحریر بھی تھی: بلغ عثمان بن جنی نسخا من اولہ و عرضا۔[۳۸]

○

اب ذیل میں ان نسخوں اور تحریروں کا ذکر کیا جاتا ہے جو ابن البواب کے قلم کی لکھی ہوئی ہیں، یا اس کی طرف منسوب ہیں اور کسی نہ کسی کتابخانے میں موجود ہیں:

(۱) دیوان سلامۃ بن جندل

مخزونۂ طوپ قپو سرائے، استانبول رقم: ۲۵۱۰، اوراق ۴۴، متن بخطِ ثلث، شرح بخطِ نسخی، مکتوبہ ۴۰۸ھ۔ نسخے کے آخر میں حسب ذیل امضا ہے:

"کتبہ علی بن ھلال فی شھر رمضان من سنۃ ثمان واربع مایۃ حامداً للہ و مصلیاً علی نبیہ محمد وآلہ"

(۲) دیوان سلامۃ بن جندل

مخزونۂ آثار ترکیۂ اسلامیہ۔ رقم: ۲۰۱۵، صفحات ۷، سطور ۳ فی صفحہ، خط ثلث۔ آخری صفحے پر حسب ذیل امضا ہے:

"کتبہ علی بن ھلال فی شھر رمضان من سنۃ ثمان واربع مایۃ حامداً للہ علی نعمہ و مصلیا علی نبیہ محمد وآلہ"

۳۷۔ حالات وفیات الاعیان (۳: ۴۴۳) میں دیکھے جائیں۔ ابن خلکان نے ابن الاعرابی کی اس تصنیف کا ذکر نہیں کیا ہے۔

۳۸۔ معجم الادباء، ۱۵: ۱۲۹

اس نسخے پر تقی الدین عبدالوہاب بن عبداللہ المدنی (ف ۹۱۰ھ) اور ابراہیم بن دقماق (ف ۹۱۸ھ) کے امضاءات ثبت ہیں۔

(۳) مصحف

مخزونۂ متحف آثار ترکیہ اسلامیہ۔ رقم ۴۴۹۔ اوراق ۲۸۶ سطور ۲۲ فی صفحہ۔ خاتمے پر یہ عبارت درج ہے:

کتبہ ابوالقسم علی بن ھلال البغدادی، بغداد دار السلام فی شھور سنة احدی وأربع مأیة

غفر سنہ۔ وبواللہ یدہ وبحسیہ امة محمد صلی اللہ علیہ وآلہ واصحابہ وسلم کثیرًا

(۴) رسالة الجاحظ فی مدح الکتب والحث علی جمعها

مخزونۂ متحف آثار ترکیۂ اسلامیہ۔ رقم: ۱۰۲۴۔ اوراق ۲۶، خط ثلث۔ یہ الجاحظ (ف ۲۵۵ھ) کی کوئی مستقل تصنیف نہیں، بلکہ اس میں اس کی "کتاب الحیوان" کے کچھ منتخب حصے درج ہیں۔ آخر میں کاتب کا نام علی بن ہلال درج ہے۔ لیکن تاریخ کتابت مذکور نہیں۔ یہ نسخہ قدیم ہے اور خلیل بن ایبک الصفدی (ف ۷۶۴ھ) صاحب "الوافی بالوفیات" اور ابوبکر بن رستم الشیروانی (جو سلطان احمد ثالث کے عہد کے رجالِ دولت میں تھے) کے کتابخانوں میں رہ چکا ہے۔

(۵) دیوان الحادرہ

مخزونۂ متحف برطانی۔ لندن۔ رقم اڈیشنل: ۲۶۱۲۶۔ مخطوطہ ناقص الاول ہے۔ خاتمے پر حسب ذیل تحریر ہے:

کتبہ علی بن ھلال حامدًا اللہ علی نعمہ مصلیًا ومسلمًا علی نبیہ محمد وآلہ[۲۹]

(۶) دعاء روی عن زید بن ثابت

ذخیرۂ بہار سین۔ کاغذ قدیم صفحات ۲۷، سطور ۴ فی صفحہ سرورق پر یہ عبارت درج ہے:

ھذا دعاء روی عن زید بن ثابت ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دعا بہ وامرہ

۲۔ ان نسخوں کا ذکر سہیل انور اور رائس دونوں کی کتابوں میں ہے، ڈاکٹر رائس نے ان مخطوطات کا تجزیہ کرکے بتایا ہے یہ نسخے ابن البواب کے قلم کے نہیں ہیں، بلکہ آٹھویں نویں صدی کے بہت اہم اور ماہر ترین خوشنویسوں کی کوششوں کا نتیجہ ہیں۔ تفصیلات ان کی کتاب میں دیکھی جائیں۔ ان کے خیال میں صرف چسٹر بیٹی کا نسخۂ قرآن اصلی ہے۔ راقم جس رسالے کو پیش کر رہا ہے چونکہ انھیں نہیں مل سکا ہے اس سے متعلق ان کی رائے نہیں معلوم ہو سکی۔ اصل نسخے کا مطالعہ کیے بغیر کوئی صحیح فیصلہ کرنا مشکل ہے۔

ان یتعاھدہ ویتعاھد بہ اھلہ کل یوم۔

آخر میں کاتب کا امضا:

کتبہ علی بن ھلال حامداً اللہ تعالی علی نعمہ و مصلیاً علی نبیہ محمد وآلہ وحسبنا اللہ ونعم الوکیل۔[۴۰]

۷ مصحف

مخزونۂ ذخیرۂ چیسٹر بیٹی (ڈبلن۔ آئرلینڈ) رقم قرآن: ۱۶، اوراق ۲۸۶، سطور ۱۵ فی صفحہ، مکتوبہ ۳۹۱ھ۔ آخری صفحے پر خوش رقم خان گجراتی کی تحریر اور دستخط ۱۱۵۵ھ کے کیے ہوئے ہیں۔ امضا کی عبارت یہ ہے:

کتب ھذا الجامع علی بن ھلال بمدینۃ السلام سنۃ احدی وتسعین وثلثمائۃ حامداً اللہ تعالی علی نعمہ ومصلیاً علی نبیہ محمد وآلہ ومستغفراً من ذنبہ۔[۴۱]

۸ رسالۃ احمد بن الواثق الی العباس محمد بن یزید الثمالی وجواب ابی العباس عنہا

مخزونۂ میونک اسٹیٹ لائبریری میونک، جرمنی۔ رقم: ۹۱۷، تعداد صفحات ۔۲، سطور ۵ فی صفحہ۔ سرورق کی تحریر سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ نسخہ وزیر اجل شرف العلی ابوالقاسم بن فخر الملک کے کتب خانے کے لیے لکھا گیا ہے۔ آخری صفحے پر یہ امضا درج ہے:

نجز الکتاب بخط علی بن ھلیل حامداً اللہ تعالی علی نعمہ ومصلیاً علی نبیہ محمد وآلہ۔[۴۲]

○

پیش نظر رسالے کے صرف دو نسخے اب تک معلوم ہوسکے ہیں؛ اور دونوں جرمنی میں ہیں۔ ایک مکمل دوسرا ناقص:[۴۳]

۱ نسخۂ میونک

یہ نسخہ اسٹیٹ لائبریری میونک میں محفوظ ہے، رقم: عربیہ: ۹۱۷، مکتوبہ علی بن ہلال معروف بابن البواب۔

۴۰۔ الخطاط البغدادی: ۴۳

۴۱۔ Rice, Ibnal—Bawwab MS pp. 11-13

۴۲۔ فہرست مخطوطات عربی میونک اسٹیٹ لائبریری: ۳۴۹

۴۳۔ معلوم ہوا ہے کہ پروفیسر گرونے بام Grünebaumn نے یورپ کے ایک رسالے Orientalia جلد ۱۱ ص ۔۔۲ میں اس رسالے پر مضمون لکھا ہے اور متن یا اس کے اقتباسات بھی چھاپے ہیں لیکن تلاش کے باوجود ہندستان میں یہ رسالہ نہ مل سکا۔

تعداد صفحات ۱۳ سطور ہ فی صفحہ ۔ لیکن یقینی ہے کہ اس میں سے کچھ اوراق ساقط ہو گئے ہیں۔ صفحہ ۲۴ پر البیت الاول کے بعد: وقیل لروح بن حاتم . . ۔ ایک صفحے کی عبارت کاتب نے نقل کی ہے ۔ ص ۳۶ پر "الموت" کے بعد حاشیے میں کاتب نے عبارت بڑھائی ہے، جو بظاہر گم شدہ ورق کی عبارت کی نقل ہے۔ اسی طرح ص ۴۱ پر من قول کے بعد بظاہر ایک صفحہ گم ہو گیا ہے۔ اور کسی نے گم شدہ صفحے کی عبارت حاشیے پر درج کر کے کتاب مکمل کر دی ہے۔ یہ خط اس خط سے مشابہ ہے جس میں ص ۴۴ کے زیریں حاشیے پر "ھذا خط علی بن ھلال" لکھا ہے لیکن کچھ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ غائب شدہ اوراق کی نقل و تکمیل کے بعد بھی کسی زمانے میں ایک آدھ ورق پھر اس نسخے سے گر گیا ہے جس سے نسخہ ناقص رہ گیا ہے۔

جن صفحات پر کاتب نے الفاظ اور فقرات کا اضافہ کیا ہے یہ ہیں۔ صفحات ۱۶، ۱۷، ۲۰، ۲۲، ۲۳، ۴۲، ۴۴۔ خاتمۂ کتاب پر امضا کے بعد کسی شخص نے عربی کے دو شعر درج کیے ہیں:

من الحزم ان تکرم الارذلین وان تستهیب الذی لا یهابا

فما اخرج الاسد من غابها لتلقی المنیة الا الکلابا

نسخے کے سرورق پر سنہرے حروف میں یہ تین سطریں لکھی ہوئی ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ ابن البواب نے یہ نسخہ بویہی وزیر کی خدمت میں پیش کرنے کے لیے لکھا تھا:

لخدمة سیدنا الوزیر الاجل الاعز شرف العلی ابی القاسم بن مولانا فخر الملک

اطال الله بقائهما و اعز نصرهما و سلطانهما

آخری صفحے پر ابن البواب کے ہاتھ کا یہ امضا درج ہے:

بجز الکتاب بخط علی بن ھلیل[۴۴] حامداً الله تعالی علی نعمه و مصلیاً علی نبیه محمد و آله

ابن البواب کے ہاتھ کے لکھے ہوئے یا اس کی طرف منسوب نسخوں میں "حامداً الله تعالی و مصلیاً علی نبیه محمد و آله" تو کئی امضاءات میں نظر سے گزرے ہیں[۴۵] لیکن "بجز الکتاب بخط علی بن ھلیل" کسی اور جگہ دیکھنے میں نہیں آیا، ابن البواب ہر جگہ "کتبه علی بن ھلال" لکھتا ہے۔ ذخیرہ چسٹر بیٹی کے نسخۂ قرآن میں بھی

۴۴۔ ابن البواب اپنے باپ "ہلال" کا نام قدما کے دستور کے مطابق "ھلیل" بغیر الف کے لکھتا تھا جس طرح الرحمن، اسحق، ھرون، اسمعیل، ابرھیم، ابوالقسم وغیرہ لکھنے کا اس عہد میں رواج تھا۔

۴۵۔ سہیل انور: الخطاط البغدادی: ۳۳

جو مستند ترین نسخہ ہے: کتب هذا الجامع علی بن هلال لکھا ملتا ہے۔ یاقوت الحموی نے ابن الاعرابی کے رسالے من نسب من الشعراء الی امه ابن البواب کا جو اضافہ نقل کیا ہے، اس میں بھی: کتبه علی بن هلال درج ہے۔[۴]

نسخۂ میونک کے ص ۴۴ پر کتاب خانے کی بیضوی مہر ثبت ہے کچھ پتا نہیں چلتا کہ یہ کتاب آل بویہ کے کتاب خانے سے میونک کے کتاب خانے تک کیسے اور کن راہوں سے پہنچی۔ تملیکات میں سرورق پر ایک چھوٹی سی بیضوی مہر ہے جس میں صرف ایک لفظ "عوض" پڑھا جاتا ہے۔ یہ مہر بہت بعد کی معلوم ہوتی ہے۔ ان صاحب کے علاوہ اور کن کن اصحاب کے پاس یہ نسخہ رہا، اس کے مطالعے سے اس کا کچھ پتا نہیں چلتا۔

۲۔ نسخۂ برلین رقم: ۷۱۷۱

برلین کے شاہی کتاب خانے میں اس رسالے کا ایک ناقص نسخہ ہے۔[۴] بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ اس کے صرف تین ورق ملتے ہیں۔ یہ اوراق بہت بعد کے لکھے ہوئے ہیں اور نسخۂ میونک کے تقریباً ۱۳ صفحوں کے برابر ہیں۔ دو تین مقامات پر دونوں نسخوں کے متن میں اختلاف بھی ہے۔ اسی لیے خیال گزرتا ہے کہ نسخۂ برلین کا منقول عنہ نسخۂ میونک نہیں، بلکہ کوئی اور نسخہ ہے جو یا تو زمانہ کی دست برد سے محفوظ نہ رہ سکا یا اب بھی نظر سے پوشیدہ ہے۔

○

رسالے کا موضوع ابتدائی صفحات سے ظاہر ہوتا ہے۔ محمد بن الواثق نے المبرد سے سوال کیا تھا کہ نظم و نثر میں کسے افضلیت حاصل ہے اور شعر کی بلاغت اور خطب و کلام منثور کی بلاغت میں کس کا درجہ بڑھا ہوا ہے۔ المبرد نے اس سوال کا تفصیل سے جواب دیا ہے۔ مناسب موقعوں پر اس نے ضرورت کے مطابق بہترین پسندیدہ شعر و نثر کے خوبصورت فقرے درج کیے ہیں۔ کتاب میں ایک جگہ قطعی طور پر خرم معلوم ہوتا ہے۔ کتاب آخر میں بھی یانک طور پر ختم ہو جاتی ہے۔ بہت ممکن ہے کہ اس کے بعد بھی کچھ صفحات رہے ہوں اور کاتب نے اسی پر اکتفا کیا ہو۔

۴۔ یاقوت الحموی: معجم الادبار ۵۰ : ۵۱

۴۔ W. Ahlwardt, Verzeichniss der Arabischen Handschriften (Berlin 1887) Vol. 6, p 360

نظم و نثر کی افضلیت کا قصہ پرانا ہے اور متعدد مصنفوں نے اس پر طبع آزمائی کی ہے۔ ابن رشیق نے العمدۃ میں "فضل الشعر" کا مستقل باب قائم کیا ہے اور نثر و نظم کا موازنہ کرکے نظم کو افضل بتایا ہے[۴۸]۔ ابوحیان التوحیدی نے اپنی تصنیف "الامتاع والموانسۃ" میں سولہ صفحے اس موضوع پر وقف کرکے نظم و نثر کے مراتب بیان کیے ہیں اور بتایا ہے کہ ان میں کون زیادہ اہم ہے اور کون زیادہ مفید ہے[۴۹]۔ ابتدا میں انھوں نے تمام وہ اقوال بیان کیے ہیں، جو نثر کی فضیلت پر دلالت کرتے ہیں، مثال کے طور پر یہ کہ نثر کلام کی اصل ہے، نظم اس کی فرع؛ اور اصل ہمیشہ اشرف ہوتی ہے فرع سے۔ یا یہ کہ کتب قدیمہ و حدیثہ جو آسمان سے اتری ہیں، سب کی سب نثر میں ہیں۔ پھر یہ کہ بچہ جب بولنے لگتا ہے، تو نثر میں گفتگو شروع کرتا ہے، شیرخواری کے زمانے میں کسی بچے کو شعر پڑھتے نہیں سنا گیا ہوگا۔ ابوحیان کہتے ہیں کہ شرفِ نثر کے لیے قرآن پاک کی یہ آیت "اِذَا رَاَیۡتَهُمۡ حَسِبۡتَهُمۡ لُؤۡلُؤًا مَّنۡثُوۡرًا" کافی ہے۔ یہاں "لؤلؤاً منظوماً" نہیں کہا، پھر نثر کے شرف کے لیے یہی کیا کم ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے امر و نہی، ہدایت و وعظ کے لیے نثر ہی کا انتخاب کیا، نظم کا نہیں۔ اس کے بعد ابوحیان نے نظم کی فضیلت سے متعلق جو کچھ کہا جا سکتا ہے، اسے نقل کیا ہے[۵۰]۔

ضیاء الدین ابن الاثیر الجزری نے بھی اس مسئلے پر تفصیل سے بحث کی ہے اور کلامِ منثور کی فضیلت کلامِ منظوم پر ظاہر کی ہے[۵۱]۔ ان کی گفتگو کا خلاصہ یہ ہے کہ نظم و نثر میں کسے فضیلت ہے۔ اس معاملے میں علما کے اقوال متعارض ہیں۔ بعض نثر کی فضیلت کے قائل ہیں اور بعض نظم کی۔ لیکن ابن الاثیر خود نثر کو نظم پر ترجیح دیتے ہیں اور دلائل سے واضح کرتے ہیں۔ ابن نباتہ نے بھی غالباً نظم و نثر کے مناظرے پر ایک رسالہ لکھا ہے۔

المبرّد کا موجودہ رسالہ قدما میں کن لوگوں کے پیشِ نظر رہا، اس کا اندازہ ذیل کی سطور سے ہوگا:

ابوالحسن علی بن عبدالعزیز الجرجانی (ف ۳۶۶ھ) نے اپنی کتاب "الوساطۃ" میں سرقاتِ متنبی کی بحث میں عروۃ بن الورد کا شعر (اطوف)، ابن الاحنف کا (تجسمل) اور ابوتمام کا (اجتماع) نقل کرکے متنبی کا حسبِ ذیل شعر نقل کیا ہے[۵۲]:

۴۸۔ کتاب العمدۃ، ۱: ۱۹۔ ۲۷ (طبع محی الدین عبدالحمید، قاہرہ، ۱۹۵۵ء)

۴۹۔ الامتاع والموانسۃ ۲: ۱۳۰ (تحقیق احمد امین، قاہرہ، ۱۹۵۳ء) ۵۰۔ ایضاً، ۲: ۱۳۵

۵۱۔ الجامع الکبیر فی صناعۃ المنظوم من الکلام والمنثور: ۲۳۔ ۷۵ (تحقیق مصطفیٰ جواد، بغداد، ۱۹۵۶ء)

۵۲۔ الوساطۃ بین المتنبی وخصومہ: ۲۳۴

لعل اللہ یجعلہ رحیلاً یعین علی الاقامۃ فی ذراکا

یہ تینوں قطعے اسی ترتیب سے موجودہ رسالے میں ملتے ہیں۔

اسی طرح الحصری نے زہر الآداب میں لبید کی طرف منسوب قطعہ الإمساء نمر بن تولب کے شعر یفعل اور حمید بن ثور کے شعر تسلما کو اسی ترتیب و سلسلے سے درج کیا ہے، جس طرح المبرد کے اس پیش نظر رسالے میں ہے۔[۵۳]

حدیث کفی بالسلامۃ داء بھی یہاں مذکور ہے۔ ابو احمد العسکری نے کتاب المصون میں پہلے یہ حدیث درج کی ہے اس سے حمید بن ثور، نمر بن تولب کے شعر اور لبید کی طرف منسوب قطعہ درج کیا ہے۔[۵۴]

ابن قتیبہ کی عیون الاخبار (کتاب الزھد، باب الکبر والمشیب) میں حمید بن ثور، نمر بن تولب کے شعر اور لبید کی طرف منسوب قطعہ اسی ترتیب سے درج ہے، جو یہاں المبرد کے ہاں ہے۔[۵۵]

ابو عبیداللہ محمد بن عمران المرزبانی (ف ۳۸۴ھ) کی کتاب المقتبس فی اخبار النحاۃ والادباء والشعراء والعلماء تو اب ظاہراً دنیا سے ناپید ہے۔ لیکن اس کا اختصار جو ابوالمحاسن یوسف بن احمد بن محمود الحافظ الیغموری (ف ۶۷۳ھ) نے مرتب کیا تھا، اب جرمنی سے شائع ہو گئی ہے۔ اس میں المبرد کے ترجمے کے بعض اندراجات سے یقین ہوتا ہے کہ المبرد کا یہ رسالہ المرزبانی کے پیش نظر تھا۔ وہ المبرد کے حال میں اثنائے گفتگو میں حسن بصری کا قول: اِنّ امرءاً لا یعدّ بینہ و بین آدم اباً حیّاً لمعرق فی الموت، پھر لبید کے دونوں شعر جس کے قوافی الاوائلُ، والعواذلُ ہیں، پھر وہی رائے کہ کلام الحسن اخصر و کلام لبید اوزن، امرؤ القیس کے شعر انتسابی، شبابی، پھر اس کی شرح میں عرف الثری یادم علیہ السلام ستکفینی… انتسابی کی وہی تشریح جو اس رسالے میں ہے یعنی ای انتسب فاجد آبائی واجدادی موتی، فاعلم انی یمیتُ لا محالہ۔ اس کے بعد یہ فقرہ: فھذا کلام عربی محض پھر لبید کے شعر الامساء نمر بن تولب کے شعر تفعل اور خنساء کے شعر لقتلت نفسی اور پھر قرآن کی آیت ولن ینفعکم الیوم اذ ظلمتم اور اس کی تفسیر یہ سب مطالب نظم و نثر بالکل اسی طرح درج ہیں جس طرح المبرد کے اس رسالے میں ہیں۔[۵۶] اس سے یقین ہو جاتا ہے کہ المرزبانی کے سامنے المبرد کی یہ کتاب ضرور تھی جس سے المبرد کا ترجمہ لکھتے وقت اس نے پورا فائدہ اٹھایا ہے۔ ●●

۵۳۔ زہر الآداب، ۱: ۲۲۶ نشر زکی مبارک، محی الدین عبد الحمید ۵۴۔ کتاب المصون: ۱۵۰ تحقیق الاستاذ عبد السلام ہارون، کویت ۵۵۔ عیون الاخبار، ۲: ۳۲۱ (طبع دار الکتب المصریہ)

۵۶۔ نور القبس: ۳۳۲-۳۳۳ (تحقیق الاستاذ رودلف زلھایم۔ ویسبادن ۱۹۶۴ء)

رسالة

أبي العباس محمد بن يزيد المبرد الثمالي النحوي

(المتوفى ٢٨٥هـ)

إلى

أحمد بن الواثق العباسي

(المتوفى نحو ٢٥٠هـ)

تحقيق

الدكتور مختار الدين أحمد

رئيس معهد الدراسات الإسلامية

بجامعة علي كره

الهند

١٩٦٨ م

خدمة سيدنا الوزير الأجل الأعز شرف المعالي

رسالة أحمد الواثق إلى
أبي العباس محمد بن يزيد الثمالي
يسأله عن أفضل البلاغتين
شعراً أم نثراً، و جواب أبي العباس
عنها

أبي القاسم بن مولانا فخر الملك أطال الله بقاءهما

و أعز نصرهما و سلطانهما

بسم الله الرحمن الرحيم

كتب أحمد بن الواثق[1] إلى أبي العباس محمد بن يزيد الثمالى النحوى: أطال الله بقاءك و أدام عزك! أحببتُ، أعزك الله، أن أعلم أىّ البلاغتين أبلغ. أ بلاغة الشعر أم بلاغة الخطب و الكلام المنثور و السجع؟ و أيتهما عندك، أعزك الله، أبلغ؟ عرّفنى ذلك إن شاء الله.

فكتب إليه:

أطال الله بقاءك و أدام عزك! سألت، أعزك الله، عن البلاغتين فى الشعر المرصوف و الكلام المنثور أيتهما أولى بأن تكون المقدمة و أحق أن تكون على الكمال مشتملة. و الذى سألت عنه، أعزك الله، من مسائل العقلاء الفضلاء. و كل ذلك فأنت ذروته[2] و سنامه[3]. فزادك الله و لا نقصك! و أعلاك ولا وضعك!

الجواب فيما سألت أن حق البلاغة إحاطة القول بالمعنى و اختيار الكلام و حسن النظم حتى تكون الكلمة مقاربة* أختها و معاضدة

(*) فى نسخة «ب»: مقارنة.

---

(۱) هو أحمد بن الواثق العباسى المتوفى نحو ۲۵۰ ﻫ. ليراجع آلورت فى فهرست برلين نمرة ۷۱۷۷.

(۲) الذروة بالكسر و الضم: المكان المرتفع و العلو و أعلى الشىء. يقال: هو فى ذروة النسب و علا ذروة الشرف.

(۳) يقال فلان سنام قومه: أى كبيرهم و رفيعهم.

شكلها، و أن يُقرّب بها البعيد و يُحذف منها الفضول. فإن استوى هذا فى الكلام المنثور و الكلام المرصوف المسمى شعراً لم يفضل أحد القسمين صاحبه، فصاحب الكلام المرصوف أحمد، لأنه أتى بمثل ما أتى به صاحبه و زاد وزناً و قافيةً، و الوزن يحمل على الضرورة، و القافية تضطر إلى الحيلة، و بقيت بينهما واحدة ليست مما توجد عند استمتاع الكلام منهما، و لكن ترجع إليهما عند قولها، فينظر أيهما أشد على الكلام اقتداراً و أكثر تسمحاً و أقل معاناةً و أبطأ مماسرةً، فيعلم أنه المقدم. و قد كانت البلغاء تتفقد ما هو أقل من هذا.

فمن ذلك[1] أن الجمحى[2] خطب خطبة فأحسنها و أجادها

---

(١) الخبر أورده المبرد فى الكامل (٣ : ٩٢٤) و الجاحظ فى البيان و التبيين (١ : ٥٨، ٥٩) عن خلاد بن يزيد الأرقط، أحد الرواة للأخبار و الأشعار. و هذا ما رواه المبرد: «و خطب الجمحى، و كان منزوع إحدى الثنيتين، و كان يصفر إذا تكلم. فأجاد الخطبة، و كانت لنكاح. فرد عليه زيد بن على بن الحسين كلاماً جيداً، إلا أنه فضله بتمكن الحروف و حسن مخارج الكلام، فقال عبد الله بن معاوية يذكر ذلك:

صحت مخارجها و تم حروفها فله بذاك مزية لا تنكر»

و نقلها عنه الجاحظ. و هذا نصه: «خطب الجمحى خطبة نكاح، اصاب فيها معانى الكلام. و كان فى كلامه صفير يخرج من موضع ثناياه المنزوعة. فأجابه زيد بن على بن الحسين بكلام فى جودة كلامه، إلا أنه فضله بحسن المخرج و السلامة من الصفير. فذكر عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر سلامة لفظ زيد لسلامة أسنانه، فقال فى كلمة له» [ثم أنشد البيت].

(٢) الجمحى: ذكره الجاحظ فى البيان و التبيين (١ : ٥٨).

و كان بين ثنيتيه فرق، و كان يصفر[١] إذا تكلم. فأجابه زيد[٢] بن على بن الحسين بكلام فى وزن كلامه و حسن نظامه غير أنه تقدمه فى السمع بالسلامة من ذلك الصفير. فقال عبد الله[٣] بن معاوية بن عبد الله بن جعفر[٤]:

قلت قوادحها[٥] و تمّ عديدها   فله بذاك مزية لا تنكر

(a) رواية المبرد فى الكامل: صحت مخارجها و تم حروفها.

(١) صفر: صوت بالنفخ من شفتيه.

(٢) هو ابو الحسين زيد بن على بن الحسين بن على بن ابى طالب الهاشمى. روى عن ابيه و اخيه محمد بن على و ابان بن عثمان. و روى عنه جعفر الصادق و الزهرى و شعبة وغيرهم. و وفد على هشام بن عبد الملك، فراى منه جفوة، فكانت سبب خروجه و طلبه الخلافة. و سار إلى الكوفة، فقام إليه منها شرذمة. فظفر به يوسف بن عمر الثقفى، فقتله و صلبه و احرقه سنة ١٢٣هـ. و كان دينا، شجاعاً، ناسكا من احسن بنى هاشم عبارة و اجلهم اشارة. كان له لسان اقطع من ظبة السيف و ابلغ من السحر و الكهانة. له ترجمة فى فوات الوفيات (١ : ٢٣٣) و تاريخ دمشق لابن عساكر (٦ . ١٥) و تاريخ ابن الأثير (٥ : ٩٠ طبعة بولاق) و شرح نهج البلاغة (١ : ٣١٥) و مروج الذهب (٣ : ٨) بتحقيق عبد الحميد محيى الدين. و انظره فى الحيوان للجاحظ (٢ : ٢٥١) و الكامل للمبرد: ٧١٠ (طبعة ليبسيك) و الاعلام للزركلى (٣ : ٩٨).

(٣) هو عبد الله بن معاوية بن جعفر بن ابى طالب، من شجعان الطالبيين و اجوادهم و شعرائهم. و كان يرى بالزندقة. طلب الخلافة فى اواخر دولة بنى امية (سنة ١٢٧هـ) بالكوفة. ثم انتقل عنها إلى الجبل ثم خراسان. فأخذه ابو مسلم الخراسانى، فقتله. و قيل مات فى سجن ابى مسلم سنة ١٣١هـ. و كان عبد الله بن معاوية عالماً ناسباً. و كان خطيباً مفوها و شاعراً مجيداً. راجع الأغانى (١١ : ١٢٠-١٤٢) طبعة بيروت ١٩٥٦، و الأعلام للزركلى (٤ : ٢٨٢).

(٤) البيت اورده المبرد فى الكامل (٣ : ٩٢٥) و الجاحظ فى البيان و التبيين (١ : ٥٩).

(٥) و القادح: أكال يقع فى الأسنان. و المزية: الفضيلة.

و سأضرب لك مثلاً مما جاء فى البابين يبين لك ما بعده إن شاء الله (تعالى)[a]. قال الأعشى[١]:

و تبرد برد رداء[b] العروس بالصيف رقرقت[c] فيه العبيرا
و تسخن[d] ليلة لا يستطيع أن ينبح[e] الكلب الا هريرا

فتقبل هذا الكلام و استحسن. ثم قيل فى عيبه إنه أتى به فى بيتين و طوّل به الخطاب. و أجود منه قول طرفة[٣]:

يطرد[٤] البرد بحرٍّ ساخنٍ[f] و عكيك[٥] القيظ إن جاء بقر

و قيل هذا أجمع و أخصر. و عيب على طرفة قوله[٦]:

(a) ما بين المربعين زيادة عن نسخة «ب».
(b) الاصل المخطوط: «رداء».
(c) هذه الرواية تطابق رواية ابن فارس فى مقاييس اللغة (٢: ٣٧٧ و ٤: ٢١٠). و رواية الديوان: «رقرقت بالصيف». يقال: رقرقت الثوب بالطيب، و رقرقت الثريدة بالدسم.
(d) و يروى عن ابى عبيدة: و «تبطن».
(e) رواية الديوان: «نباحاً بها الكلب إلا هريرا».
(f) رواية الديوان: تطرد القر بحر صادق.

(١) الأعشى ميمون بن قيس بن جندل، من شعراء الطبقة الأولى فى الجاهلية و احد اصحاب المعلقات توفى سنة ٨٧. راجع الاعلام للزركلى (٨/٣٠٠).
(٢) هما من قصيدة يمدح بها هوذة بن على الحنفى. راجع ديوان الاعشى: ٦٩، رقم ١٢.
(٣) طرفة بن العبد، شاعر جاهلى من الطبقة الاولى و كان هجاءاً غير فاحش القول. تفيض الحكمة على لسانه فى اكثر شعره. قتل نحو ٦٠ قبل الهجرة. راجع الاعلام ٣: ٣٢٤.
(٤) البيت فى ديوان طرفة بن العبد (بيروت، ١٩٦١م): ٥٣. و ورد فى معاهد التنصيص (١: ٦٩) منسوباً إلى الاعشى غلطاً.
(٥) كتب فى هامش الاصل: العكيك: شدة الحر.
(٦) هما فى ديوانه: ٥٥. و البيت الاول انشده المبرد فى الكامل (٢: ٦٨٠).

أسـدُ غيلٍ فإذا ما شربوا وَهَبوا كل أمونٍ و طِمِر
ثم راحوا عبقُ المسك بهم يلحفون الأرض هُدّاب الأزر

فقيل إنما يهب[a] هؤلاء القوم إذا[b] تغيرت عقولهم.

و إنما[c] الجيد ما قال عنترة[1]:

فإذا شربتُ فإننى مستهلكٌ مالى، و عرضى وافرٌ لم يُكلم[2]
و إذا صحوت[d] فما أقصر عن ندًى و كما علمتِ شمائلى و تكرمى[3]

فخبّر أن جوده باقٍ، و أنه لايبلغ من الشراب ما يثلم عِرضه. ثم قالوا: هو حسن جيل إلا أنه أتى به فى بيتين. هلا قال كما قال امرؤ القيس:[4]

(a) قوله: «إنما يهب» كتب بهامش الاصل بخط خفى.

(b) الاصل المخطوط: «أذاه».

(c) الاصل: «أنماه».

(d) روايت اللآلى: «سكرت».

---

(١) عنترة بن شداد العبسى، أشهر فرسان العرب فى الجاهلية، و من شعراء الطبقة الاولى. توفى نحو ٢٢ قبل الهجرة. الأغانى (٨ : ٢٣٧) و الخزانة البغدادى (١ : ٦٢). و راجع الأعلام (٥ : ٢٦٩).

(٢) البيتان من معلقته المشهورة. راجع ديوان عنترة: ٢٤، و العقد الثمين: ٤٨، و البحترى: ١١٠، و الموشح للمرزبانى: ٢٢٣. و هما فى سمط اللآلى: ٦٣٥. و هذان البيتان قد حكم الرواة بتقدمها فى بابها.

(٣) قال البكرى: و قال الطرفة: و إذا ما شربوا الخ. و هذا كله مذهب غير محمود. و انما المحمود أن يوصف الممدوح بالجود و الحباء فى كلتى حاليه من الصحو و الانتشاء... كما قال عنترة: «و إذا سكرت ... و تكرمى» (سمط اللآلى: ٦٣٤-٦٣٥).

(٤) اشهر شعراء العرب على الاطلاق مات نحو ٨٠ قبل الهجرة. راجع الأعلام للزركلى ٣٥١/١.

سماحةَ ذا و برَّ ذا و وفاءَ ذا　　و نائلَ ذا إذا صحا و إذا سكرْ[1]

فهذا معنى مكثر. و قد أتينا منه على جملة[a].

أما الكلام المنثور و الموزون فسأخبرك بما جاء منهما فى معنى و فضل أحدهما بما رسمنا أولاً على صاحبه.

قال قائلٌ للربيع[2] بن خثيم[b] عند ما رئِى من اجتهاده و اغراقه فى العبادة و انهماكه فى الصوم و الصلاة و سائر سبل الخير: «قتلتَ نفسك». فقال: «راحتها أطلب[3]». فهذا كلامٌ محيطٌ بالمعنى لا فضل فيه عنه[c]. و قال أحد الشعراء[4] لأهله فى هذا المعنى:

(a) قوله: «فهذا معنى ... على جملة» نقل بالهامش بخط خفى.
(b) الأصل: «خثيم».
(c) قوله: «فهذا ... عنه» زيد فى هامش الاصل بخط دقيق.

(١) البيت فى ديوانه: ١١٣. و راجع العمدة لابن رشيق (١: ١٣٩). قال الأعلم الشنتمرى فى شرح هذا البيت: اثبت له الجود و العطاء على جميل احواله، فقال: إذا صحا و إذا سكر. و هو اجمع بيت من هذا المعنى مع شدة اختصاره.

(٢) هو الربيع بن خثيم (صوابه بتقديم الثاء على الياء) بن عائذ بن عبد الله الثورى الكوفى. كان من كبار التابعين. توفى سنة ٦١ أو سنة ٦٣هـ. صفة الصفوة لابن الجوزى (٣: ٣١).

(٣) الخبر فى معاهد التنصيص (١: ١٩) و هذا هو النص: قد صلى طول ليلته حتى أصبح. و قال له رجل: «أتعبت نفسك». فقال: «راحتها أطلب». و فى البيان و التبيين (٣: ١٦٠) ما نصه: قيل للربيع بن خيثم (و الصواب: خثيم): «لو أرحت نفسك». قال: «راحتها أريد».

(٤) القائل هو العباس بن الأحنف كما فى معاهد التنصيص: ١٩ (طبعة القاهرة ١٣١٦هـ)، و الوساطة بين المتنبى و خصومه للجرجانى: ٢٣٤. و هو فى زيادات ديوان العباس بن الأحنف: ١٠٦ (القاهرة، ١٩٥٤). و العباس بن الأحنف، شاعر غزل رقيق. قال فيه البحترى: «أغزل الناس. خالف الشعراء فى طريقتهم، فلم يمدح و لم يهج. بل كان شعره كله غزلا و تشبيباً. توفى سنة ١٩٢هـ (الأعلام: ٤: ٣٢).

سأطلب بعد الدار عنكم[a] لتقربوا و تسكب عيناى الدموعَ لتجمدا

يقول: أغترب، فأكسب ما يطول به مُقامى معكم و قربى منكم.

فهذا حسن، و الأول أوضح[b]. و مثل ذلك قول الأول[1]:

تقول سُليمى: «لو أقمتَ، لسرّنا[c]» و لم تدرِ أنى للمقام أطوّف

و هذا الثانى واضحٌ حسنٌ[d]. و هو أبين من البيت الأول.

و قيل[e] لرَوح بن حاتم بن قُبيصة[2]، و هو واقف على باب المنصور[3] فى الشمس، فقال (له الرجل: «قد طال وقوفك فى الشمس».

فقال روح:)[4] «ليطول وقوفى فى الظل[5]».

(a) فى الاصل المخطوط: «منكم» غلطاً.

(b) قوله: «فهذا حسن و الاول أوضح» مكتوب على هامش الاصل بخط خفى.

(c) رواية العسكرى و العباسى: «لو اقمت بأرضنا».

(d) قوله «حسن» مكتوب على الهامش.

(e) قوله «و قيل لروح بن حاتم ... كانكشاف الوبيع» سقط من الاصل. فكتب على الهامش بخط خفى.

---

(١) البيت لعروة بن الورد كما فى ديوانه: ٦٩ نشر كرم البستانى بيروت، ١٩٥٣. و هو فى الوساطة للجرجانى: ٢٣٤ و الأشباه و النظائر للخالديين (١ : ٧٨) و التبيان لشرح ديوان المتنبى للعكبرى ٢ : ٣٨٨، و فى الصناعتين: ٢٣٠، و المعاهد: ١٩ بغير عزو.

(٢) ابو حاتم روح بن حاتم بن قبيصة بن المهلب بن ابى صفرة الأزدى. كان من الكرماء الاجواد. و ولى لخمسة من الخلفاء: السفاح، و المنصور، و المهدى، و الهادى، و الرشيد. و كان روح واليا على السند، ولاه اياه المهدى سنة ١٥٩ او سنة ١٦٠ هـ. ثم عزله عن السند. ثم ولاه البصرة. مات سنة ١٧٤ (وفيات الاعيان ٢ : ٦٤ و الاعلام للزركلى ٣ : ٦٣).

(٣) ابو جعفر المنصور امير المؤمنين ثانى خلفاء العباسيين ولد سنة ٩٥ هـ، و توفى سنة ١٥٨ هـ. (الزركلى ٤ : ٢٥٩).

(٤) ما بين المعكفين زيادة عن معاهد التنصيص.

(٥) ورد هذا الخبر فى معاهد التنصيص (١ : ١٩) بشكل مختلف.

فهذا كلام مكشوف واضح كانكشاف الربيع. و أملح ماجاء فى هذا المعنى و أحسن قول أبى تمام[1] حبيب بن أوس الطائى[2]:

أ آلفــة النحيب كم افتراقٍ أجد[a] فكان داعــيةَ اجتماع
و ليست فرحة الأوبات إلا لموقوفٍ[b] على تَرَحِ[c] الوداع[3]

فهذا مليح حسن، و الأصل ما ذكرنا.

و مما أذكره[4] لتقارب معانيه قول الحسن[5] إن امرأ[d] لايعد

(a) رواية الديوان: «اظل» و فى الوساطة للجرجانى: «الم».
(b) و يروى: «لمنترم».
(c) و فى رواية: «على طرف الوداع».
(d) المخطوط: «امرأ».

---

(١) ابو تمام الشاعر العباسى المشهور واحد امراء البيان. ولد سنة ١٨٨هـ و توفى سنة ٢٣١هـ فى خلافة الواثق. راجع الشعر و الشعراء: ٥٢٨.

(٢) البيتان من قصيدة يمدح فيها مهدى بن أصرم. و هى فى ديوانه ٢: ٣٣٦ رقم: ٩٢. و هما فى الامالى المرتضى (٢: ٢٥٦) و المساعد (١: ١٩-٢٠) نقلاً عن الامالى للزجاجى.

(٣) قال التبريزى: «اى لمن يعرف ترح الوداع» من قولهم وقفت فلاناً على أمرى فهو موقوف عليه، أى من لم يجد ألمَ الفراق لم يجد فرحاً باللقاء (شرح ديوان أبى تمام ٢: ٣٣٦).

(٤) نجد اكثر البحث و الاشعار و الامثلة التى اوردها المبرد فى هذا الفصل فى نور القبس المرزبانى: ٣٢٢-٣٢٣ فى ذيل ترجمة المبرد.

(٥) هو أبو سعيد الحسن بن أبى الحسن البصرى، من سادات التابعين و كبرائهم و أحد أئمة الهدى و السنة. نشأ بوادى القرى، و اشتهر بالحكمة و الزهد و الورع، و توفى سنة ١١٠هـ (وفيات الاعيان ١: ١٢٨)

بينه و بين آدم أباً حياً لمعرق له فى الموت[١]. فهذا قريب أخذه من قول لبيد[٢]:

فإن أنت لم ينفعك علمك، فاعتبر[a] لعلك تسليك[b] القرون الأوائل[٣]

فإن لم تجد من دون عدنان والداً[c] و دون معد، فلتزعك[d] العواذل

و كلام الحسن أخصر، و كلام لبيد أوزن. و أول هذا المعنى قول امرئ القيس[٤].

(a) رواية الديوان: فان انت لم تصدقك نفسك فانتسب.

(b) فى الديوان: تهديك.

(c) الديوان: «باقياً».

(d) المخطوط: «فلترعك».

(١) الجملة وردت فى زهر الآداب للحصرى (١: ٦١)، و نصها: إن امرأ ليس بينه و بين آدم أب حى لمعرق فى الموتى. و فى رواية الجاحظ: إن امرأ ليس بينه و بين آدم إلا أب قدمات لمعرق فى الموت» (البيان و التبيين ٣: ١٥٥، نشر السندوبى). و فى لسان العرب (مادة عرق) القول منسوب إلى عمر بن عبد العزيز، و نصه: «و فى حديث عمر بن عبد العزيز: إن امرأ ليس بينه و بين آدم اب حى لمعرق له فى الموت، اى إن له فيه عرقاً، و إنه أصيل فى الموت». اللسان (١٠: ٢٤١) و اقرب الموارد (٢: ٧٧٢). و راجع نور القبس: ٢٣٣.

(٢) احد الشعراء الفرسان الأشراف فى الجاهلية. ادرك الاسلام، و وفد على النبى صلى الله عليه وسلم. و يعد من الصحابة. عاش عمراً طويلاً. و هو احد اصحاب المعلقات. مات سنة ٤١ هـ. راجع الأعلام للزركلى: ٦: ١٠٤.

(٣) البيتان من قصيدة يرثى بها النعمان بن المنذر. ديوان لبيد بن ربيعة العامرى: ٢٩، نشر الدكتور نطون هوبر، برل، ١٨٩٢، و شرح ديوان لبيد: ٢٥٥ (رقم: ٣٦) تحقيق الدكتور احسان عباس (الكويت، ١٩٦٢). و انظرهما فى نور القبس: ٢٣٢.

(٤) البيتان فى ديوانه: ٩٧-٩٨. و هما فى معاهد التنصيص (١: ٣٢) و ديوان المعانى: ٢٢٠. و انظرهما فى نور القبس: ٢٣٢. قال الأعلم الشنتمرى: قوله «فبعض اللوم عاذلتى» كان عاذلته عذلته على ترك الطرب و اللهو، فيقول: بعض لومك و عذلك: فإن التجارب التى جربت تؤدبنى. و إنى انتسب، فلا أجد إلا ميتاً، فأعلم حينئذ أنى لاحق بهم. فذلك ما يزعنى و يكف عن لومك. و هذا كقول لبيد (و انشد البيت).

فبعض اللوم[a] عاذلتى، فإنى ستكفينى[b] التجاربُ و انتسابى
إلى عرق الثرى وشجت عروقى[c] و هذا الموت يسلبنى شبابى

«عرق الثرى» آدم عليه السلام[1]. و قوله «ستكفينى[d]... انتسابى» أى أنتسب، فأجد آبائى و أجدادى موتى، فأعلم أنى ميت لا محالة. فهذا كلام عربى محض. و هذا، أعزك الله، مفاضلة بين الأشكال و النظراء من المخلوقين. فإذا جاء قول الرسول صلى الله عليه و سلم، رأيته من كل منطق بائناً و على كل قول عالياً و لكل لفظ قاهراً. فمن ذلك أنهم قالوا فى باب تصرف الزمان و تصرم الآجال أقاويلَ معناها واحد، و قال رسول الله صلى الله عليه، فتفهم مسافة ما بين الكلامين و اتضاع الأقاويل عن قوله عليه السلام، و إن كانت غايات من قول غيره. قال لبيد بن ربيعة[2]:

(a) نور القبس: فكفى اللوم. (b) المخطوط: «سيكفينى».

(c) فى رواية أبى سهل: «عضدت غصونى». (d) المخطوط: «سيكفينى».

(١) عرق الثرى: آدم صلى الله عليه و سلم لأنه أصل البشر، و لأنه أصل العرب. هذا على قول من زعم أن جميع العرب من إسماعيل عليه السلام. و قيل أراد بعرق الثرى إسماعيل عليه السلام». قاله الاعلم. و انظر اللسان (١٠ : ٢٤٣). و قال الجرجانى فى الكنايات: ١٢٩ : «و يكنون عن آدم بعرق الثرى، قال امرؤ القيس (و انشد البيتان) أى إذا انتسبت و لم يكن بينى و بين آدم أب حى كفاينى و علمت أنى سأموت».

(٢) الجمهرة لابن دريد (١ : ٣٧) و نور القبس: ٢٣٢ له. ولم نجدهما فى ديوانه. و اوردهما المبرد فى الكامل (١ : ١٨٧) لبعض شعراء الجاهلية. و قال شارحه إنهما ينسبان الى عبد الرحمن بن سويد المرى. و نسبها المبرد فى كتاب الفاضل: ٧٠ الى النمر بن تولب. و هما فى عقد الفريد (٣ : ٥٨) و أمالى المرتضى (٢ : ١٧١) و الصناعتين للعسكرى: ٣٨ و المصون: ١٥٠ و النويرى (٣ : ٦٨) و العيون (٢ : ٣٢٢) غير منسوبين. و البيتان رويا فى زهر الآداب (١ : ٢٣٩) لعمرو بن قميئة. و نسبها الثعالبى فى خاص الخاص: ٨٠ إلى الجعدى.

كانت قناتى لاتلين لغامز فألانها الإصباح و الإمساءُ
و دعوت ربى بالسلامة[a] جاهداً ليصحّنى، فإذا السلامة داءُ

يقول: تقربنى من أجلى. و مثله قول النمر[١] بن تولب[٢]:

يُسر[b] الفتى طول[c] السلامة و الغنى[d] فكيف ترى طول السلامة يفعل
يودّ الفتى بعد اعتدال و صحة[e] ينوء إذا رام القيام و يحمل

و قال حُميد[٣] بن ثور[٤]:

(a) الحصرى: «فى السلامة».
(b) كتاب الصناعتين و الخزانة: «يوده»، و الكامل: «يرده». و فى كتاب المعمرين: «يحبه».
(c) الأصل: «طوله».
(d) رواية المبرد مطابقة برواية العسكرى ولكن فى الخزانة و زهر الآداب و الكامل و الحيوان: «البقاء». موضع «الغنى».
(e) زهر الآداب: «بعد حسن و صحة».

---

(١) النمر بن تولب العكلى، شاعر مخضرم، أدرك الاسلام. و أسلم و هو كبير السن. و لم يمدح أحداً و لا هجا. عده السجستانى فى المعمرين. توفى نحو سنة ١٤هـ (الأعلام ٩: ٢٢).
(٢) البيتان من كلمة تمامها فى جمهرة أشعار العرب: ١٠٩. و هما فى الكامل للمبرد (١: ١٨٦) و زهر الآداب (١: ٢٣٦) و الصناعتين: ٣٨ و العينى (٢: ٣٩٥) و السيوطى: ٢١٥ و الغفران: ٢٥٥ و نور القبس: ٣٣٢ فى ذيل ترجمة المبرد و سمط اللآلى: ٥٣٢. و أفاد أستاذنا الميمنى أنها فى منتهى الطلب لابن ميمون رقم: ١٠ نسخة استانبول. و البيت الأول فى الخزانة (٢: ٥٥) و الحيوان (٦: ٥٠٣) و المصون: ١٥٠ و كتاب المعمرين: ٨٠ (تحقيق عبد المنعم عامر، قاهره ١٩٦١).
(٣) حميد بن ثور الهلالى العامرى، شاعر مخضرم، شهد حنيناً مع المشركين. و اسلم و وفد على النبى صلى الله عليه وسلم. و مات فى خلافة عثمان نحو سنة ٣٠هـ. و عده الجمحى فى الطبقة الرابعة من الاسلاميين. له ديوان شعر جمعه شيخنا و استاذنا عبد العزيز الميمنى مما بقى متفرقاً من شعره.
(٤) البيتان فى الكامل للمبرد (١: ١٨٧)، (٢: ٨٥٢ تحقيق زكى مبارك) و سمط (باقى)

أرى بصرى قد خانني[a] بعد صحة و حسبك داء أن تصح و تسلما[1]
و لا يلبث[b] العصران[2] يوماً و ليلة[c] إذا طلبا[d] أن يدركا ما تيمما
و فى هذا المعنى قال أبو الحسن، قيل لأعرابى: مات فلان أصح

(a) رواية الديوان و الغفران و الكامل للمبرد: «رابنى». و فى نور القبس: «فاتنى».
(b) رواية ابن فارس: «و لن يلبث العصران يوم و ليلة».
(c) فى الكامل و المقاييس: «يوم وليلة». (d) ابن فارس: «إذا اختلفاه».

(بقيه ص ٢٩) اللآلى: ٥٣٢ و الوحشيات لأبى تمام: ٢٢٣ و زهر الآداب للحصرى (١: ٢٣٦). و هما من كلمة شهيرة اولها: سل الربع آه. راجع ديوان حميد بن ثور: ٧ صنعة الأستاذ عبد العزيز الميمنى. و البيت الأول فى عقد الفريد (٣: ٥٧) و الحيوان: (٦: ٥٠٣) و المصون: ١٥٠ و نور القبس: ١٤٩ و العيون (٢: ١٩١) و العكبرى (٢: ٢٩) و الصناعتين: ٣٨. و العجز [و حسبك داء ... تسلما] فى أعجاز أبيات تغنى فى التمثيل عن صدرها للمبرد (نوادر المخطوطات ٢: ١٦٧) و الامتاع و المؤانسة للتوحيدى (٢: ١٤٧). و عدها ابن قتيبة فى الابيات التى لا مثل لها (الشعر و الشعراء ٢: ١٩١). و قال المبرد: و فى شعر حميد هذا ما هو احكم ما ذكرنا و اوعظ و احرى أن يتمثل به الأشراف و تسود به الصحف (الكامل ٣: ٨٥٢).

(١) جاء فى البيان و التبيين، قال ابو عمرو بن العلاء: اجتمع ثلاثة من الرواة. فقال لهم قائل: «أى نصف بيت شعر أحكم و أوجز؟» فقال أحدهم: «قول حميد بن ثور الهلالى:
و حسبك داء أن تصح و تسلما
و لعل حميداً أن يكون أخذه عن النمر بن تولب:
يحب الفتى طول السلامة و التقى فكيف ترى طول السلامة يفعل
(البيان و التبيين ١: ١٥٤).

(٢) قال الخليل: العصران: الليل و النهار. قالوا: و به سميت صلاة العصر، لأنها تعصر، أى تؤخر عن الظهر (مقاييس اللغة ٤: ٣٤١). و قد جاء تفسيرها فى الحديث. قيل: «و ما العصران؟» قال: «صلاة قبل طلوع الشمس و صلاة قبل غروبها». و منه حديث على: «ذكرهم بأيام الله و اجلس لهم العصرين» أى بكرة و عشياً. (النهاية فى غريب الحديث لابن الأثير ٣: ٢٤٧).

ما يكون. فقال: «أ.ـو صحيح من فى عنقه الموت»[1]. و قال[a] غيره[2]:

إذا بلّ[3] من داء به، ظنّ[b] أنه نجا، و به الداء الذى (هو[c]) قاتله

و يقال إن سيبويه[4] كان يتمثل بهذا[5]. فكل هؤلاء محسن مجمل. و الفضل منهم لاوزنهم كلاماً و أسبقهم إلى المعنى. و لكن أين هذا كله من قول رسول الله صلى الله عليه وسلم: «كفى بالسلامة داء[6]».

(a) قوله: «و قال غيره ... داء» زيد فى هامش النسخة بخط دقيق.

(b) لسان العرب: «حال». (c) زيادة يقتضيها الوزن.

---

(١) فى الحيوان للجاحظ (٦ : ٥٠٧) أن الحسن (البصرى) كان يتمثل بهذا البيت:

يسر الفتى ما كان قدم من تقى إذا عرف الداء الذى هو قاتله

(٢) لم نعثر بعد على قائل هذا البيت، و هو فى مقاييس اللغة لابن فارس (١ : ١٨٩) و لسان العرب (مادة بلل) ١١ : ٦٥ غير معزو لقائل. و اورده ابن دريد فى جمهرته (١ : ٣٧)، و لم يسم قائله.

(٣) قال ابن فارس: الابلال من المرض، يقال بل و أبل و استبل، إذا برأ و صح.

(٤) هو ابو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثى امام النحاة و اول من بسط علم النحو. ولد فى احدى قرى شيراز. و قدم البصرة، فلزم الخليل بن أحمد. و صنف كتابه المسمى كتاب سيبويه فى النحو، لم يصنع قبله و لا بعده مثله. توفى سنة ١٨٠هـ. راجع وفيات الأعيان لابن خلكان و مراتب النحويين: ٦٥ و طبقات النحويين للزبيدى: ٦٦—٧٤.

(٥) لا نجد الخبر فى مصادر بين أيدينا. و لكن هذا نص ما قاله المرزبانى: كان سبب موته سيبويه أنه كان عند صديق له، فتمسى عنده و أخذ منه الشراب. فحرص به صاحب المنزل أن يبيت عنده، فأبى. فوجه معه غلاماً ليوصله إلى منزله. فصار إلى دربه و قد أغلق دونه. فتسور الدرب، و مكث الغلام مكانه. فتردى من أعلى الدرب على رأسه. فوقص، فسمع و هو يقول:

يسر الفتى ما كان قدم من تقى إذا أبصر الداء الذى هو قاتله

(نور القبس: ٩٦).

(٦) الحديث أورده المبرد فى الكامل (١ : ١٨٧) و (٣ : ٨٥٣) و المرزبانى فى المقتبس: ٣٣٣ و الحصرى فى زهر الآداب (١ : ٢٣٦) و أبو أحمد العسكرى فى المصون: ١٥٠. و ذكره السيوطى فى الجامع الصغير رقم: ٦٢٣٤ و أشار إلى أنه حديث ضعيف.

فانظر إلى هذا الكلام الذى لا زيادة فيه و لا نقصان، و لا يطول المعنى و لا يقصر عنه. و انظر إلى فخامته و جزالته، يقول: «كفى بالسلامة داءً». فأى كلام أوعظ أو زجرٍ فى القلب أوقر؟ إن هذا الكلام ليجلّ عن أن يبلغه وصف أو يحيط بكنهه قول. فإذا جاء أمر القرآن نظرتَ إلى الشئ الذى هو أوحد و القول الذى هو مُنبِّت. أ لاترى أن الله جعله الحجة و البيان و الداعى و البرهان. و إنما وضع السراج للبصير المستضئ لا للأعمى و المتعامى[1].

قال أحد الشعراء[2] فى وصف قوم يحملون الشعر و لا يفهمونه قولاً أجاد فيه و تقدم كلام كثير من المخلوقين، فقال[3]:

زوامل[4] للأشعار[a] لا علم عندهم بجيّـدها إلا كعلم الأباعر[5]
لعَمرك ما يدرى البعير،[b] إذا غدا بأوساقه[c] أو راح، ما فى الغرائر[6]

(a) عيون الأخبار: «للأسفار». (b) عيون الأخبار: «المطى».
(c) عيون الأخبار: «بأحمالها».

(١) تعامى الرجل: أظهر من نفسه العمى.
(٢) هو مروان بن سليمان بن يحيى بن أبى حفصة، يهجو قوماً عن رواة الشعر. راجع الكامل للمبرد (٣: ٨٥٨).
(٣) البيتان فى الحماسة البصرية (٢: ٢٩٩) و المصون: ١١ و العيون (٢: ١٣٠) و اللسان مادة زمل (١١: ٣١٠) و اسرار البلاغة للجرجانى: ١٠٣ (تحقيق الاستاذ هلت ريتر) غير معزو لقائل. و نسبها المبرد فى الكامل (٣: ٨٥٨) و الحصرى فى زهر الآداب (٤: ٩٥٥) و ابن عبد ربه فى العقد الفريد (٢: ١٨٤) إلى مروان بن أبى حفصة.
(٤) الزوامل جمع زاملة: الدابة التى يحمل عليها من الابل وغيرها، تقول، ركب على الراحلة و حمل على الزاملة.
(٥) الأباعر: جمع أبعرة، و مفردها بعير، فهو جمع الجمع.
(٦) الغرائر: جمع غرارة: و هى ما يحمل فيه التبن و نحوه.

فيهات هذا من قول[1] الله تعالى «مَثَلُ الذين[a] حُمِّلوا التوراةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَاراً[2]». و قالت الخنساء[3] ترثى أخاها صخراً[b]:

و لولا كثرة الباكين حولى على إخوانهم لقتلت نفسى[4]

و ما يكون مثلَ أخى، و لكن أعزِّى[c] النفسَ عنه بالتأسى

و قال الله عز و جل للمشركين «وَ لَنْ يَنْفَعَكُمُ اليَوْمَ إذ ظَلَمْتُمْ أَنَّكُمْ فِي العَذَابِ مُشْتَرِكُونَ[5]» أى[d] ما نزل بكم أجل

(a) فى المخطوطة : «إن الذين» .

(b) قوله «الله تعالى ... أخاها صخراً» مكتوب على هامش المخطوط بخط مخالف لخط المتن . و لعل ورقة سقطت هنا عن النسخة الأصلية .

(c) رواية الحصرى : «أسلى» .

(d) و نقل الناسخ هذه العبارة بخط دقيق على هامش المخطوط .

---

(١) جاء فى الكامل للمبرد (٣ : ٨٥٧) : و قال الله تعالى «مثل الذين حملوا التوراة» الخ فى انهم قد تعاموا عنها، و أضربوا عن حدودها و أمرها و نهيها حتى صاروا كالحمار الذى يحمل الكتب و لا يعلم ما فيها و هجا مروان بن سليمان بن يحيى بن أبى حفصة قوماً يدعون العلم من رواة الشعر، بأنهم لا يعلمون ما هو على كثرة استكثارهم روايته، فقال : زوامل للأشعار (و ذكر البيتان) .

(٢) القرآن، سورة الجمعة ٦٢ : ٥ .

(٣) الخنساء هى تماضر بنت عمرو بن الحارث بن الشريد السلمى . أدركت الاسلام، و لقيت الرسول . و استشهد ابناؤها فى القادسية . وهى صاحبة المراثى فى أخويها صخر و معاوية . (طبقات فحول الشعراء للجمحى : ١٦٩، الشعر و الشعراء : ١٩٧) .

(٤) ديوان شعر الخنساء (بيروت، ١٩٥١) : ١١٩ . و البيتان فى كتاب الصناعتين للعسكرى : ٢٢١ فى بحث السرقة . و أنشدهما المرزبانى فى المقتبس (نور القبس : ٣٢٣) فى ذيل ترجمة المبرد .

(٥) القرآن، الزخرف ٣٩ : ٤٣ .

من أن يقع معه التأسى و نظر بعض[a] إلى بعض.

قال أردشير بن بابك[1] فى عهده[2]: «وقد قال الأولون منا: القتل أقل للقتل». يقول إذا قُتل القاتلُ، امتنع غيره من التعرض للقتل. فهذا أحسن الكلام من كلام مثله.

و قد[b] اضطره لعلم الفهم[c]. و لو اعترض معترض، فقال: «من القتل ما يهيج القتلَ و يبعث عليه»، لكان ذاك له، و إن لم يكن ما قصد له القائل. فإذا جاء قوله جل و عز «وَ لَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ»، جاء ما لا اعتراض عليه و لا معارضة له. و قوله «يا أولى الألباب» حظر ثانٍ. فتبارك الله الذى ليس كمثله شيئ.

نجز الكتاب بخط على بن هلال حامداً لله تعالى على نعمه مصلياً على نبيه محمد و آله.

—::o::—

(a) نور القبس: نظر بعضهم.

(b) قوله «و قد أضطره ... القائل» نقل الناسخ هذه السطور فى هامش الاصل بخط دقيق.

(c) الكلمة فى المخطوطة غير واضح.

(١) اردشير بن بابك كان من الطبقة الرابعة من ملوك الفرس. و هم الأكاسرة الساسانية. و كان معروفاً بالحكمة. و قد اختار المسعودى طائفة من اقواله و خطبه و مكاتباته فى مروج الذهب (١: ٢٠٦) و ابن قتيبة فى عيون الأخبار. و ذكر المسعودى أنه صنف كتاباً ذكر فيه أخباره و حروبه و مسيره فى الأرض و سيره. و انظره فى تاريخ أبى الفداء (١: ٤٦).

(٢) ذكره المبرد فى كتاب الفاضل. و هذا نصه: «و يروى ان المأمون أمر معلم الواثق بالله، أن يعلمه كتاب الله جل اسمه، و أن يقرئه عهد أردشير، و يحفظه كتاب كليلة و دمنة» (الفاضل: ٤).

١ــفهرس القوافى

٢ ــ فهرس الشعراء و قوافيهم

٣—فهرس الأعلام

٤ــفهرس الآيات القرآنية الواردة فى الرسالة

—::٥::—

١

خزانة سيدنا الوزير الأجل عز شرف الملك

رسالة أحمد بن الواثق إلى

أبي العباس محمد بن يزيد الثمالي

يسئله عن أفضل البلاغتين

شعر أم نثر وجواب أبي العباس

عنها

أبي القاسم بن مولانا فخر الملك أطال الله بقاءهما

وأعز نصرهما وسلطانهما

٢

بسم الله الرحمن الرحيم

كتب أحمد بن الواثق إلى

أبي العباس محمد بن يزيد

الثمالي النحوي

أطال الله بقاك وأدام

٣

عزك وأحببت أعزك

الله أن أعلم أي البلاغتين

أبلغ أبلاغة الشعر أم

بلاغة الخطب والكلام

المنثور والسجع وأنهما

عندك اعزك الله ابلغ
عن هوى ذي الشان شاء الله ٥
نكتب اليه لطال
الله بقاك وادام عزك
سألت اعزك الله عن

۴

البلاغتين في الشعر
الموصوف والكلام
المنثور أيتهما أولى بأن تكون
المقدمة وأجوز تكون
على الكمال مشتملة ٥

۵

والذي سألت عنه اعزك
الله من مسائل العقلاء
الفضلاء وكل ذي الفطنة
ذروة سنامه ٥
زادك الله ولا نقصك

۶

واعلم اعلاك الله ولا وضعك
الجواب فيما سألت
ان حق البلاغة احاطة
القول بالمعنى واختيار
الكلام وحسن النظم

۷

حتى تكون الكلمة مقارِنة به
لأختها ومعاضلة
شكلها وأن يقرب
بها البعيد ويخالف
منها الفصول لا التسوى

۸

هذا في الكلام للتنوع
والكلام للتزويق
المسمى شعرا المنفصل
أحد القسمين صاحبه
فصاحب الكلام للتزويق

۹

أجهل لأنه أتى بمثل ما أتى
به صاحبه وزاد وزنا
وقافية والوزن يحمل على
الضرورة والقافية تضطر
إلى الحيلة وتقيت منهما

۱۰

واحدة ليست مما توجد
عند استماع الكلام
منهما ولكن يرجع إليهما
عند تفوههما فيطالهما
أشد على الكلام لقائله

۱۶

ما بعده إن شاء الله ٥

قال الأعشى ٥

وتبرد برد رداء العروس بالصيف رقرقت فيه

وتسخن ليلة لا يستطيع أن ينبح الكلب إلا هريرا

فنقبل هذا الكلام واستحسن

ثم قيل في عيبه إنه أتى

به في بيتين وطول فيه

الخطاب ٥ وأجود

منه قول طرفة ٥

يطرد البرد بحر ساخن وعكيك القيظ إن جاء بقر

۱۷

۱۸

وقيل هذا أجمع وأخصر

وعيب على طرفة قوله

أسد غيل فإذا ما شربوا وهبوا كل أمون وطمر

ثم راحوا عبق المسك بهم يلحفون الأرض هداب الأزر

فقيل هؤلاء القوم إذا تغيّر

غ عقولهم وإنما الجيد ما

قال عنترة ٥

فإذا شربت فإنني مستهلك مالي وعرضي وافر لم يكلم

وإذا صحوت فما أقصر عن ندى وكما علمت شمائلي وتكرمي

فخبر أن جوده باق وأنه لا

۱۹

٢٤

تقول أغرب ما أكتب
ما يطول به مقامي
معكم ونحن منكم
ومثل ذلك قول
الأول ٥

تقول سلمى لو أقمت لسرنا ولم تدر أني للمقام أطوف
ومثل الثاني وأصح وهو
أبين من البيت الأول ٥
وأملح ما جاء في هذا
المعنى وأحسن قول أبي تمام

حبیب بن اوس الطائی

الا انما الحیین کر افتراق الجد وکان داعیۃ اجتماع

ولیست فرحۃ الاوبات الا لموقوف علی ترح الوداع

فہذا ملیح حسن والاصل

ما ذکرناہ ومما

۲۶

اذکرہ لتقارب معانیہ

قول الحسن ان امرا لا یعد

بینہ وبین آدم آبا حیا

لمعرق لہ فی الموت

فہذا اقرب اخذا من قولہ

۲۷

لبید

فان انت لم ینفعک علمک فانتسب لعلک تہدیک القرون الاوائل

فان لم تجد من دون عدنان والدا ودون معد فلتزعک العواذل

وکلام الحسن اخصر وکلام

لبید اوزن وأول ہذا

۲۸

المعنى قول امرئ القيس ۝

فبعض اللوم عاذلتي فاني ستكفيني التجارب وانتسابي

الى عرق الثرى وشجت عروقي وهذا الموت يسلبني شبابي

عرق الثرى آدم عليه السلم

وقوله ستكفيني انتسابي

۲۹

أي انتسب فأجد آبائي وأجدادي

موتى فأعلم أني ميت لا

محالة ۝ فهذا كلام عربي

محض ۝ وهذا أغراب الله

مفاصلة بين الأشكال

۳۰

والنظر إلى المخلوقين فإذا

جاء قول الرسول صلى

الله عليه وسلم رأيته

من كل منطوق بيانا وعلى

كل قول طيبا البيان وكلا

۳۱

لفظاً قائمة من ذلك
أنهم قالوا في باب تصرف
الزمان وتصرم الآجال
أقاويل معناهما واحد ۵
وقال رسول الله صلى الله

۳۲

عليه فتفهم مسافة
ما بين الكلامين واتضاع
الأقاويل عن قوله عليه
السلام وإن كانت غايات
من قول عنترة ۵

۳۳

قال لبيد بن ربيعة ۵

كانت قناتي لا تلين لغامز فألانها الإصباح والإمساء
ودعوت ربي بالسلامة جاهداً ليصحني فإذا السلامة داء

يقول تقربني من أجلي
ومثله قول النمر بن

۳۴

٣٥

يسر الفتى طول السلامة والغنى فكيف ترى طول
السلامة يفعل
يرد الفتى بعد اعتدال وصحة ينوء إذا رام القيام
وقال حميد بن ثور ه

أرى بصري قد خانني بعد صحة وحسبك داءً أن تصح
وتسلما
ولا يلبث العصران يوم وليلة إذا طلبا أن يدركا ما
وفي هذا المعنى قال

٣٦

٣٧

نقصان ولا بطول المعنى
ولا يقصر عنه وانظر
إلى فخامته وجزالته
يقول كفى بالسلامة
داء فأي كلام أو عظ أو

٣٨

زجر في القلب أو قرة ○
إن هذا الكلام ليجل
عن أن يبلغه وصف
أو يحيط بكنهه قول
وإذا جاء القرآن نظرت

٣٩

الی الشی الذی هو أجلّ
والقول الذی هو مثبت
ألا تری أن الله جعله
الحجة والبیان والداعی
والبرهان وإنما وضع

۴۰

السراج للبصیر المستضیء
لا للأعمی والمتعامی
قال أحد الشعراء فی
وصف قوم یحملون الشعر
ولا یفهمونه ولا أحادیثه

۴۱

فیه وتقدّم کلام کثیر
من المخلوقین فقال

زوامل للأشعار لا علم عندهم بجیّدها إلا کعلم الأباعر
لعمرك ما یدری البعیر إذا غدا بأوساقه أو راح ما فی الغرائر

فهیهات هذا من قول

۴۲

۴۳

۴۴ ۴۵

وقوله يا أولي الألباب خطر
ثان فتبارك الله الذي ليس
كمثله شيء ٥
تم الكتاب بخط علي بن ملك حامدا الله تعالى على نعمه ومصليا
على نبيه محمد وآله ٥

٣٦

بسم الله الرحمن الرحيم

رسالة احمد بن الواثق الى ابى العباس محمد بن يزيد

الثمالى النحوى يسأله عن البلاغتين شعراً ونثراً

كتب احمد بن الواثق الى ابى العباس
محمد بن يزيد الثمالى النحوى اطال الله بقاءك
وادام عزك احببت اعزك الله ان اعلم اى البلاغتين
ابلغ ابلاغة الشعر ام بلاغة الخطب والكلام المنثور
والسجع وايهما عندك اعزك الله ابلغ وفى ذلك
ان شاء الله فكتب اليه اطال الله بقاءك
وادام عزك سألت اعزك الله عن البلاغتين فى الشعر
الموزون والكلام المنثور ايهما اولى بان تكون
المقدم واحق ان تكون على الكمال مشتملة والذى
سألت عنه اعزك الله من سائل العقلاء الفضلاء
وكل ذلك فبانت ذريته وسناؤه فزادك الله
ولا نقصك واعلاك ولا وضعك الجواب
فيما سألت ان حق البلاغة احاطة القول بالمعنى واختيار
الكلام وحسن النظم حتى تكون الكلمة مقارنة
اختها ومعاضدة شكلها وان يقرب بها البعيد
ويحذف منها الفضول فان استوى هذا فى الكلام

نسخہ برلین کا ایک صفحہ